This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

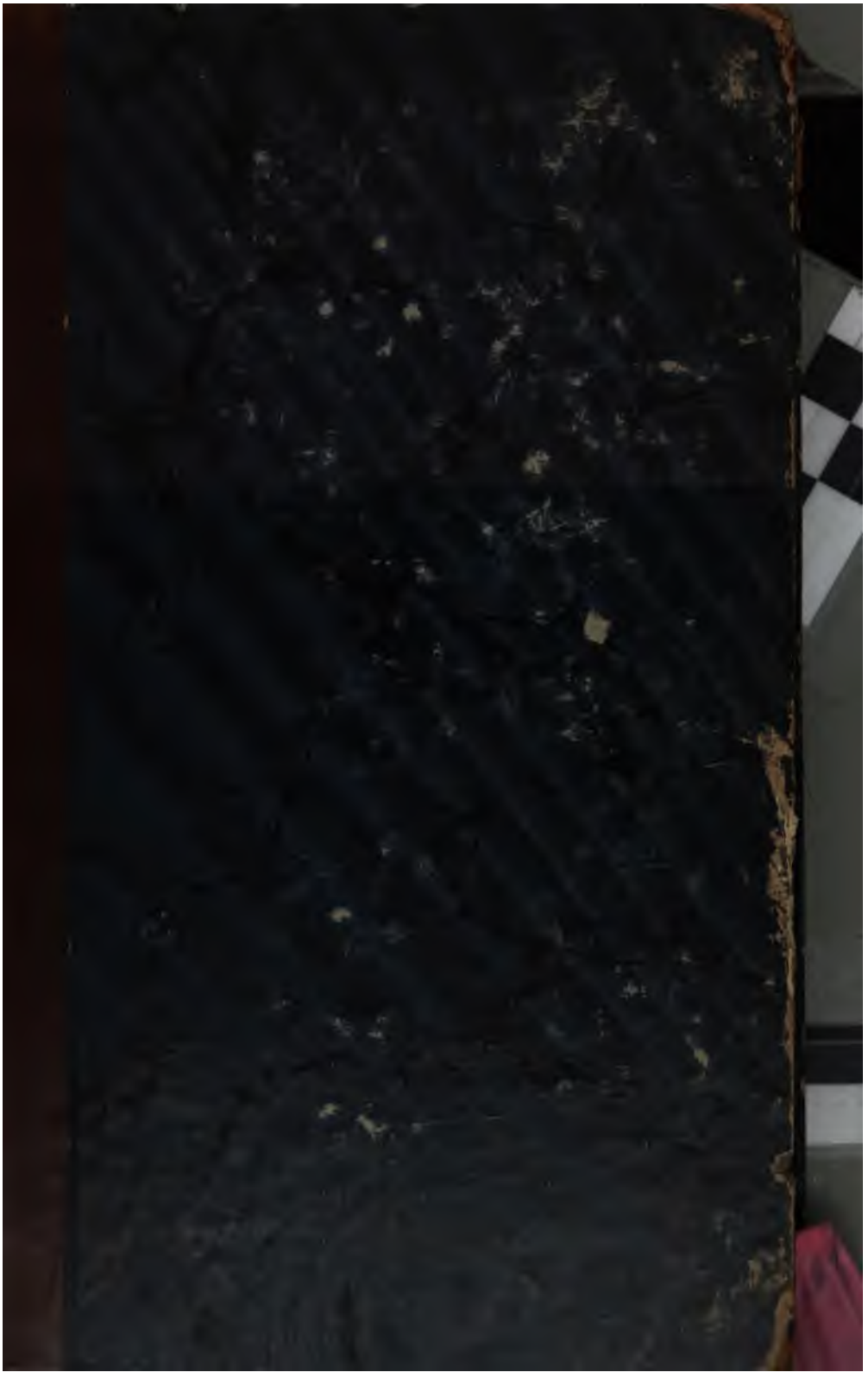
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

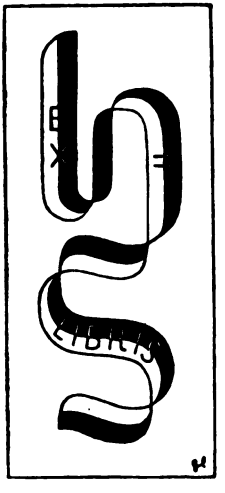
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.





STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Der

christliche Glaube

nach

den Grundsätzen

der

evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Dritte unveränderte Ausgabe.

Erster Band.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Anselm. Prosol. 1. de fide trin. 2.

Berlin,
bei G. Reimer.
1835.

JOHS GEFFCKEN
TH. DR
HAMBURG.

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Dritter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1835.

193
659804

Vorrede

zur zweiten Ausgabe.

Indem mir jezt, eben weil ich ſie nicht wieder abdrukken will, die Vorrede vor Augen liegt, mit welcher ich vor nunmehr Neun Jahren dieſes Werk bei ſeinem erſten Erſcheinen begleitete, verweile ich am liebſten bei dem Wunſche, mit welchem ſie ſchließt, daß nämlich das Buch wo möglich durch ſich ſelbſt, wo nicht, doch durch den Widerſpruch, den ſeine Unvollkommenheiten aufregen würden, zu einer immer helleren Verſtändigung über den Inhalt unſeres evangeliſchen Glaubens beitragen möge. Denn dieſer Wunſch iſt, Gott ſei Dank, nicht unerfüllt geblieben, nur daß ich nicht zu unterſcheiden vermag, wieviel von der Aufregung, welche es im theologiſchen Publicum hervorgebracht und von dem Widerſpruch den es erfahren hat, auf ſeinen Wahrheitsgehalt und wieviel auf ſeine Unvollkommenheiten zu rechnen iſt. Dies wird erſt die Sache ſelbſt im weiteren Fortgang des jezt ſo kräftig aufgeregten Streites zeigen. Möge dieſer nur in ſeinem ſach-

gemäßen Gange bleiben, und niemand meinen, daß Gewaltsamkeiten, welche in der Kirche selbst geübt werden, das Feuer seien, in welchem sich am sichersten ausweise, wer mit Stroh gebaut habe, und wer mit köstlichen Steinen. Denn so fremdartiger Kämpfe Ausgang giebt niemals eine Bürgschaft für die Güte der Sache.

Ueber mein Verfahren bei dieser neuen Ausgabe habe ich mich im wesentlichen schon anderwärts*) erklärt. Dennoch finden vielleicht viele Leser auch außer der Einleitung den Unterschied zwischen beiden Ausgaben bedeutender als sie erwartet hatten. Wie groß er aber auch sein möge, so ist doch kein Hauptsaz aufgegeben oder in seinem eigentlichen Gehalt verändert worden. Mich kürzer zu fassen ist mir, so sehr ich mich auch bestrebte, im Ganzen nicht gelungen. Es war auch schwer möglich, da die Erfahrung gezeigt hat, daß die Erläuterungen selbst noch mancher Erläuterung bedurften. Doch indem ich mich hiermit nach Kräften abmühte, und hoffte, wenn auch nicht kürzer, so werde doch manches deutlicher gefaßt sein und Mißverständnissen abgeholfen oder vorgebeugt, hat mich doch am meisten das Vertrauen gestärkt, daß die Zeit nicht gar fern sein mag, wann man über manches nun endlich veraltete, so wie über manches immer noch verkannnte nicht mehr nöthig haben wird ausführlich zu reden.

*) S. Dr. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke, in den theol. Studien und Kritiken. Zweiter Band zweites Heft S. 255 ff. und drittes Heft S. 481 ff.

Dann wird auch ein ſpäterer von gleicher Anſicht ausgehender eine bei weitem kürzere Dogmatik ſchreiben können. Denn daß es ſolche geben wird auch künftig, daran zweifle ich keineswegs, wenn ich gleich auf das beſtimmteſte gegen die Ehre proteſtiren muß, die man mir ſeitdem hie und da angethan hat, mich als das Haupt einer neuen theologiſchen Schule aufzuführen. Ich proteſtire dagegen, weil es mir an beidem fehlt, was hiezu gehört. Ich entſinne mich nämlich nicht etwas erfunden zu haben, ausgenommen die Anordnung und hie und da die Bezeichnung; und eben ſo wenig habe ich jemals mit meinen Gedanken etwas anderes bezwekkt, als ſie anregend mitzutheilen, damit Jeder ſie nach ſeiner Weiſe gebrauche. Nur in dieſem Sinn auch, und nicht als eine Fundgrube von Formeln, an denen ſich nachſprechende Schüler wieder erkennen, gebe ich dies Buch zum zweiten und gewiß lezten Mal heraus. Denn ſollte mir noch mehr Zeit vergönnt ſein: ſo würde ich lieber noch über andere theologiſche Disciplinen wenigſtens kurze Entwürfe mittheilen.

Habe ich mir nun bei der erſten Ausgabe zu viel angemaßt, indem ich mein Buch für die erſte Glaubenslehre erklärte, welche mit Rükſicht auf die Vereinigung beider evangeliſchen Kirchengemeinſchaften abgefaßt ſei, ſo reiche ich dieſen Ehrenkranz mit Freuden meinem lieben Freunde, dem Herrn G. K. R. Schwarz in Heidelberg. Ich bemerke nur, daß, da es als die Grundbedingung der in hieſigen

Landen vollzogenen Vereinigung anzuſehen iſt, daß es einer dogmatiſchen Ausgleichung zwiſchen beiden Theilen gar nicht bedürfe, und noch viel weniger eines neuen Symbols, mir ganz eigentlich oblag, nicht nur von dieſer Vorausſetzung auszugehen, ſondern ſie auch als einen feſtſtehenden Grundſaz nach meinen beſten Kräften durch eine freie und verſöhnende Behandlung der fraglichen Schriften zu realiſiren.

Schließlich bemerke ich nur noch, daß da die beiden Bände der erſten Ausgabe ſo ſehr ungleich ausgefallen waren, ich einen Theil des früheren zweiten noch mit in dieſen erſten hineingezogen habe, ſo daß dieſe äußere Veränderung mit der inneren Organiſation des Ganzen nichts zu ſchaffen hat. Der zweite Band ſoll dieſem erſten, wie ich wünſche und hoffe, in kurzer Zeit nachfolgen.

Berlin, am Donnerſtag nach Quaſimodogeniti 1830.

Dr. Fr. Schleiermacher.

Inhalt

des ersten Bandes.

Einleitung. §. 1 — 31. . . . . S. 1 — 164

Erklärung. §. 1. . . . . — 1 — 3

Erstes Kapitel. Zur Erklärung der Dogmatik. §. 2 — 19. . . . . — 3 — 120

Einleitung. §. 2. . . . . — 3 — 6

I. Zum Begriff der. Kirche. Lehnsäze aus der Ethik. §. 3 — 6. . . . . — 6 — 38

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt. Lehnsäze aus der Religionsphilosophie. §. 7 — 10. . . . . — 38 — 67

III. Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach. Lehnsätze aus der Apologetik. §. 11 — 14. . — 67 — 99

IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit. §. 15 — 19. — 99 — 120

Zweites Kapitel. Von der Methode der Dogmatik. §. 20 — 31. . . . . — 120 — 164

Einleitung. §. 20. . . . . — 120 — 121

JOHS GEFFCKEN
TH. DR
IN
HAMBURG.

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Dritter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1835.

Zweites Lehrstükk. Von der wirklichen Sünde. §. 73. 74. . . . . S. 408 — 421

Zweiter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde. §. 75 — 78. . . . . — 422 — 436

Dritter Abschnitt. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen. §. 79 — 85. . . . . — 437 — 477

Einleitung. §. 79. . . . . — 437 — 459

Erstes Lehrstükk. Heiligkeit Gottes. §. 83. . . . . — 460 — 465

Zweites Lehrstükk. Gerechtigkeit Gottes. §. 84. . . . . — 465 — 475

Anhang. Barmherzigkeit Gottes. §. 85. — 475 — 477

Einleitung.

§. 1. Diese Einleitung hat keinen andern Zweck als 1
theils die dem Werke selbst zu Grunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzustellen, theils die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten.

1. Es kann nur dann überflüßig sein, die Behandlung einer Disciplin mit einer Erklärung derselben anzufangen, wenn ein vollkommnes Einverständniß darüber mit Sicherheit vorausgesetzt werden kann. Dies wiederum ist nur der Fall, theils wenn über die Anwendung derselben sich nie ein Streit erhoben hat, theils wenn sie einem größeren wissenschaftlichen Ganzen angehört, welches sich überall auf dieselbe Weise begrenzt und gegliedert findet.

Was nun das erste anbetrifft: so können wir allerdings davon ausgehn, daß von der Dogmatik in den meisten christlichen Kirchengemeinschaften Gebrauch gemacht wird in ihrer inneren Ueberlieferung und in ihrem äußeren Verkehr mit anderen: aber was es nun eigentlich sei, wodurch Säze christlich religiösen Inhaltes dogmatische werden, darüber möchte man schwerlich einverstanden sein. 2
Eben so das andere anlangend würde wol die Dogmatik allgemein in dasjenige Gebiet gestellt werden, welches wir durch den Ausdrukk theologische Wissenschaften bezeichnen. Aber man darf nur

die angeſehenſten unter den encyklopädiſchen Ueberſichten dieſes Faches vergleichen, um zu ſehen, wie verſchieden daſſelbe gegliedert wird, wie anders Andere die einzelnen Diſciplinen, und dies gilt von der Dogmatik in vorzüglichem Grade, faſſen, gegen einander ſtellen und abſchäzen. Natürlich wäre es zwar, die in meiner Ueberſicht gegebene [1] Erklärung zum Grunde zu legen; allein jene Schrift iſt zu kurz und aphoriſtiſch, als daß es nicht nöthig ſein ſollte, dem dort geſagten mit einigen Erläuterungen zu Hülfe zu kommen. Auch die Ueberſchrift dieſes Werkes, wobei der Name Dogmatik vermieden worden iſt, enthält Elemente zu einer Erklärung; aber theils nicht vollſtändig, theils ſind die einzelnen Beſtandtheile ſelbſt nicht außer allem Bedürfniß erklärt zu werden. Daher wird dieſer Theil der Einleitung ſeinen Weg unabhängig gehen; und nur wie die Entwiklung ſtufenweiſe fortſchreitet, wird der Leſer auf die betreffenden Stellen jener kurzen Darſtellung verwieſen werden. Es folgt übrigens hieraus von ſelbſt, da das was der Erklärung einer Wiſſenſchaft vorangeht, nicht zur Wiſſenſchaft ſelbſt gehören kann, daß alle Säze, welche hier vorkommen werden, nicht ſelbſt auch dogmatiſche ſein können.

2. Methode und Anordnung eines Werkes — ſofern die Natur des Gegenſtandes Verſchiedenheiten darin zuläßt, und auch dieſes iſt, wie die Sache ſelbſt zeigt, bei der Dogmatik in hohem Grade der Fall, — rechtfertigen ſich aller ings am beſten durch den Erfolg. Aber der günſtigſte Erfolg kann doch nur erzielt werden, wenn die Leſer mit beidem im voraus befreundet ſind. Denn
3 dadurch wird es ihnen möglich, jeden Saz gleich in ſeinen mannigfaltigen Beziehungen zu überſchauen. Und auch die Vergleichung einzelner Abſchnitte mit den gleichhaltigen ähnlicher aber anders organiſirter Werke, die ſonſt nur verwirren müßte, kann unter dieſer Bedingung lehrreich werden.

Die größten Verſchiedenheiten in der Anordnung und Methode werden allerdings die ſein, welche mit einer beſtimmten Auf-

[1] Kurze Darſtellung, S. 56. §. 3.

faſſungsweiſe des Begriffs der Dogmatik ſo zuſammenhängen, daß wo eine andere zum Grunde gelegt wird, ſie nicht mehr Platz finden. Es giebt aber außerdem auch geringere, zwiſchen denen man wählen kann, auch wenn man von derſelben Erklärung ausgeht.

Erſtes Kapitel.

Zur Erklärung der Dogmatik.

§. 2. Da die Dogmatik eine theologiſche Diſciplin iſt, und alſo lediglich auf die chriſtliche Kirche ihre Beziehung hat: ſo kann auch nur erklärt werden was ſie iſt, wenn *man* ſich über den Begriff der chriſtlichen Kirche verſtändiget hat.

Anm. Vgl. Kurze Darſtellung Einleit. §. 1. 2. 5. 22. 23. 1. Theil. Einl. §. 1. 2. 3. 6. 7. Erſter Abſchn. §. 1. 2. Sacks Apologetik. Einl. §. 1—5.

1. Der Ausdrukk theologiſche Diſciplin wird hier in dem Sinne genommen, welcher in der erſten angezogenen Stelle entwikkelt iſt. Hieraus folgt ſchon, daß dieſe Glaubenslehre ſich völlig von der Aufgabe losſagt, von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzuſtellen oder auch eine Anthropologie und Eſchatologie, von denen in der chriſtlichen Kirche Gebrauch gemacht werden ſolle, ohnerachtet ſie in derſelben nicht eigenthümlich entſtanden ſind, oder auch in denen die Säze des chriſtlichen Glaubens vernunftmäßig erwieſen werden ſollen. Denn was über dieſe Gegenſtände von der menſchlichen Vernunft für ſich betrachtet ausgeſagt werden kann, das kann in keiner näheren Beziehung zur chriſtlichen Kirche ſtehen als zu jeder andern Glaubens- oder Lebens-Gemeinſchaft.

2. Müſſen wir alſo einen Begriff der chriſtlichen Kirche voranſchikken, um dieſem gemäß uns darüber zu erklären, was die Dogmatik in derſelben ſein und leiſten ſoll: ſo wird dieſer ſelbſt nur richtig zu erzielen ſein durch den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffaſſung der Eigenthümlichkeit der chriſtlichen. Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben ſoll, aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinſchaft iſt, welche nur durch freie menſchliche Handlungen entſteht und nur durch ſolche fortbeſtehen kann. Das eigenthümliche der chriſtlichen kann weder rein wiſſenſchaftlich begriffen oder abgeleitet noch bloß empiriſch aufgefaßt werden [1]. Denn keine Wiſſenſchaft kann das individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, ſondern muß immer bei einem allgemeinen ſtehen bleiben. Wie alle ſogenannten Conſtructionen a priori auf dem geſchichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe geſcheitert ſind, daß das ſolchergeſtalt von oben abgeleitete ſich nun auch als wirklich daſſelbe zeigen ſollte mit dem geſchichtlich gegebenen: ſo iſt es unläugbar auch hier. Die bloß empiriſche Auffaſſung hingegen hat kein Maaß noch eine Formel, um das Weſentliche und ſich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterſcheiden. Wenn nun aber die Ethik den Begriff der Kirche aufſtellt: ſo kann ſie allerdings auch an dem, was die Baſis dieſer Gemeinſchaften iſt, das ſich überall gleiche von dem, was ſich als eine veränderliche Größe verhält, abſondern, um ſo durch eine Eintheilung des ganzen Gebietes die Oerter zu beſtimmen, in welche die individuellen Geſtaltungen, ſobald ſie geſchichtlich aufgefunden ſind, eingeſtellt werden könnten. Und auf dieſe Weiſe die Geſammtheit aller durch die eigenthümliche Verſchiedenheit ihrer Baſen von einander geſonderten Kirchengemeinſchaften nach ihren Verwandſchaften und Abſtufungen als ein geſchloſſenes den Begriff erſchöpfendes Ganze darzuſtellen, wäre das Geſchäft eines beſonderen Zweiges der wiſ-

[1] Vgl. Kurze Darſtell. Einleit. §. 22. Phil. Th. §. 1.

senschaftlichen Geschichtskunde, welchen man ausschließend mit dem Namen Religionsphilosophie bezeichnen sollte, so wie der Name Rechtsphilosophie vielleicht am besten aufgespart bliebe für eine analoge kritische Disciplin, welche mit Bezug auf den in der Ethik entwikkelten allgemeinen Begriff des Staates dasselbe zu leisten hätte für die verschiedenen individuellen Gestaltungen bürgerlicher Vereine. Die Lösung jener Aufgabe der Religionsphilosophie ist allerdings verschiedentlich versucht worden, aber nicht auf einem so allgemein geltenden wissenschaftlichen Verfahren ruhend, noch in solchem Gleichgewicht des geschichtlichen und speculativen sich haltend, daß wir uns darauf als auf etwas anerkannt befriedigendes in unsern theologischen Disciplinen berufen könnten. Am nächsten nämlich hätte an diese Resultate der Religionsphilosophie anzuschließen die Apologetik, um daraus die Beschreibung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums und von seinem Verhältniß zu andern Kirchen zum Grunde zu legen. Wenn nun aber die Apologetik erst als eine für unsere Zeiten neu zu gestaltende theologische Disciplin gehörig anerkannt wäre: so würde es nicht gerathen sein, ihre Erscheinung bis eine befriedigende Entwiklung der Religionsphilosophie vorhanden wäre auszusezen. 6 Vielmehr müßte sie bis dahin ein abgekürztes Verfahren für sich einschlagen. Sie würde dann auf demselben Punkt wie die Religionsphilosophie beginnen und auch denselben Weg einschlagen, aber alles dasjenige unausgeführt zur Seite liegen lassen, was nicht zur Ausmittelung des Christenthums unmittelbar beiträgt. Da aber nun diese Disciplin nur eben wieder aufzuleben beginnt, so hat die folgende Entwiklung dieses selbst zu leisten.

3. Dieser erste Theil unserer Einleitung hat also nur Lehnsäze, d. h. andern wissenschaftlichen Disciplinen angehörige, zusammenzustellen und anzuwenden, und zwar sind es Säze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik. Natürlich kann das Ergebniß einer aus solchen Bestandtheilen zusammengesezten Untersuchung ebenfalls auf kein allgemeines Anerkenntniß Anspruch machen, ausgenommen wenn auch diejenige

Gestaltung der Ethik und der Religionsphilosophie die dabei zum Grunde liegt ebenfalls anerkannt würden. Hieraus erhellt, wie sich schon hier bei den ersten Anfängen Veranlassung genug zeigt zu sehr verschiedenen Erklärungen und Auffassungen der Dogmatik, deren jede sich nur als Vorarbeit für eine künftige ansehen kann, wenn die wissenschaftlichen Disciplinen, auf welche Bezug genommen werden muß, fester werden gestellt sein, während dessen jedoch das Christenthum selbst völlig dasselbige bleibt.

Zusaz. 1. Hiermit soll indeß keinesweges behauptet werden, daß diese Säze in einer selbständigen Behandlung der Wissenschaften, denen sie angehören, in derselben Gestalt vorkommen müßten, in welcher sie hier aufgestellt werden. Dies ist vielmehr unwahrscheinlich, da uns hier alles dasjenige fehlt, was ihnen dort würde vorangegangen sein.

2. Unter Ethik wird hier verstanden die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer
7 Gesammtwirksamkeit. Unter Religionsphilosophie eine kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommne Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind. Der Ausdrukk Apologetik ist erklärt Kurze Darst. S. 14. §. 14.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsäze aus der Ethik.

§. 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Relig. S. 56—77.

1. Daß eine Kirche nichts anders ist als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit ist für uns evangelische Christen wol außer allen Zweifel gesezt, da wir es einer Kirche gleich zur Ausartung anrechnen, wenn sie etwas anderes als dieses, seien es nun die Angelegenheiten der Wissenschaft oder der äuße-

ren Ordnung, mit besorgen will; wie wir uns auch immer dagegen sträuben, wenn die Leitenden im Staat oder die in der Wissenschaft als solche zugleich die Angelegenheiten der Frömmigkeit ordnen wollen. Wogegen wir den lezten nicht wehren mögen, sowol die Frömmigkeit selbst als die Gemeinschaft welche sich auf sie bezieht, aus ihrem Standpunkt zu betrachten und zu beurtheilen, und ihren eigentlichen Ort im Gesammtgebiet des menschlichen Lebens zu bestimmen, in sofern auch Frömmigkeit und Kirche ein Stoff sind für das Wissen; vielmehr gehen wir hier selbst auf eine solche Betrachtung ein. So wehren wir auch den Leitenden im Staate nicht, die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaften nach den Principien der bürgerlichen Ordnung festzustellen, welches jedoch keinesweges in sich schließt, daß diese Gemeinschaft vom Staat ausgehe oder ein Bestandtheil desselben sei. — Aber nicht nur wir, sondern auch solche Kirchengemeinschaften, welche es nicht so genau damit nehmen, Kirche und Staat oder *kirchliche* und wissenschaftliche Gemeinschaft auseinander zu halten, werden doch unserer Erklärung zustimmen müssen; denn sie können doch nur mittelbarerweise der Kirche einen Einfluß auf jene Gemeinschaften beilegen, als das wesentliche Geschäft derselben aber können auch sie nur das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit betrachten.

2. Wenn hier Gefühl und Selbstbewußtsein als gleichgeltend neben einander gestellt werden: so ist die Absicht dabei keinesweges einen beide Ausdrükke schlechthin gleichstellenden Sprachgebrauch allgemein einzuführen. Der Ausdrukk Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserm Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung, und diese soll ihm durch das andere Wort gegeben werden. Nimmt also jemand den Ausdrukk Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch bewußtlose Zustände darunter begreift: so soll er erinnert sein, daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahiren ist. Wiederum ist dem Ausdrukk Selbstbewußtsein die Bestimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an

ein ſolches Selbſtbewußtſein denke, welches kein Gefühl iſt, wenn man nämlich Selbſtbewußtſein das Bewußtſein von ſich ſelbſt nennt, welches mehr einem gegenſtändlichen Bewußtſein gleicht, und eine Vorſtellung von ſich ſelbſt und als ſolche durch die Betrachtung ſeiner ſelbſt vermittelt iſt. Rükkt eine ſolche Vorſtellung von uns ſelbſt, wie wir uns in einem gewiſſen Zeittheil finden, denkend z. B. oder wollend, ganz nahe, oder durchſchießt ſchon gar die einzelnen Momente des Zuſtandes: ſo erſcheint dies Selbſtbewußtſein als den Zuſtand ſelbſt begleitend. Jenes eigentliche unvermittelte Selbſtbewußtſein aber, welches nicht Vorſtellung iſt ſondern im eigentlichen Sinne Gefühl, iſt keineswegs immer nur begleitend: vielmehr wird jedem in dieſer Hinſicht eine doppelte Erfahrung zugemuthet. Einmal daß es Augenblikke giebt, in denen hinter einem irgendwie beſtimmten Selbſtbewußtſein alles Denken und Wollen zurüktritt: dann aber auch daß bisweilen dieſelbe Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins während einer Reihe verſchiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf dieſe ſich nicht bezieht und ſie alſo auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet. So ſind Freude und Leid, dieſe überall auf dem religiöſen Gebiet bedeutenden Momente, eigentliche Gefühlszuſtände im obigen Sinn; wogegen Selbſtbilligung und Selbſtmißbilligung, abgeſehen davon daß ſie hernach in Freude und Leid übergehen, an und für ſich mehr dem gegenſtändlichen Bewußtſein von ſich ſelbſt angehören als Ergebniſſe einer analyſirenden Betrachtung. Nirgends ſtehn ſich vielleicht beide Formen näher, eben deshalb aber ſezt auch dieſe Zuſammenſtellung den Unterſchied in das hellſte Licht.

Anm. Sehr verwandt und leicht auf die meinige zu übertragen iſt Steffens Beſchreibung vom Gefühl (Falſche Theol. S. 99. 100.) „Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungetheilten Daſeins ꝛc.“ Wogegen die von Baumgarten-Cruſius (Einl. i. d. St. d. Dogm. S. 56), abgeſehen von der Entgegenſezung zwiſchen Gefühl und Selbſtbewußtſein, theils nicht das Ganze, ſondern nur die höhere Region des Gefühls umfaßt, theils auch durch den Gebrauch des Ausdrukks Wahrnehmung das Gefühl in das Gebiet des gegenſtändlichen Bewußtſeins hinüber zu ſpielen ſcheint.

3. Der Saz ſcheint vorauszuſezen, es gebe kein viertes zu Wiſſen, Thun und Gefühl. Er thut dies jedoch nicht in dem Sinne, als ob er eine apagogiſche Beweisführung ſein wollte; ſondern er ſtellt jene beiden nur neben dieſes, um mit der Erklärung zugleich die vorhandenen abweichenden Erklärungen aufzunehmen und zu behandeln. So daß wir die Frage, ob es in der Seele ein ſolches viertes gebe, ganz bei Seite liegen laſſen könnten, wenn uns nicht theils daran gelegen ſein müßte uns zu überzeugen, ob noch ein anderer Ort vorhanden iſt, den man der Frömmigkeit anweiſen könnte, theils wir uns auch anſchikken müßten auch das Verhältniß klar aufzufaſſen, welches zwiſchen der chriſtlichen Frömmigkeit an ſich und ſowol dem chriſtlichen Glauben, ſofern er in die Form des Wiſſens gebracht werden kann, als auch dem chriſtlichen Thun ſtatt findet. Wäre nun das Verhältniß jener drei irgendwo auf eine allgemein anerkannte Weiſe dargethan: ſo dürften wir uns nur darauf berufen. Nun aber muß hier das nöthige darüber geſagt werden, was aber nur als ein geliehenes aus der Seelenlehre anzuſehen iſt, und wohl zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl ſei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt. Das Leben iſt aufzufaſſen als ein Wechſel von Inſichbleiben und Ausſichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtſeins conſtituiren das Inſichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Ausſichheraustreten iſt; in ſofern alſo ſtehen Wiſſen und Gefühl zuſammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wiſſen als Erkannthaben ein Inſichbleiben des Subjectes iſt, ſo wird es doch als Erkennen nur durch ein Ausſichheraustreten deſſelben wirklich, und iſt in ſofern ein Thun. Das Fühlen hingegen iſt nicht nur in ſeiner Dauer als Bewegtwordenſein ein Inſichbleiben, ſondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, ſondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und iſt alſo, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Inſichbleiben: und in ſofern ſteht es allein jenen beiden dem Wiſſen und dem

11 Thun gegenüber. — Wenn nun die Frage entſteht, ob es zu dieſen dreien, Gefühl Wiſſen und Thun, ein viertes oder zu jenen beiden, Inſichbleiben und Ausſichheraustreten, ein drittes giebt: ſo iſt freilich die Einheit von dieſen keines von den zweien oder dreien; aber niemand kann dieſe doch neben jene ſtellen als ein ſolches drittes oder viertes wie ſie ſelbſt ſind, ſondern dieſe Einheit iſt das Weſen des Subjectes ſelbſt, welches ſich in jenen einander gegenübertretenden Formen kund giebt, und alſo, wie man es auch in dieſer beſonderen Beziehung nennen möge, der gemeinſchaftliche Grund derſelben. Eben ſo iſt auf der andern Seite jeder wirkliche Moment des Lebens ſeinem Geſamtgehalte nach ein zuſammengeſeztes aus jenen zweien oder dreien, wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder als Keime vorhanden ſein werden. Aber ein drittes zu jenen zweien, wovon das eine wieder zweigetheilt iſt, wird ſchwerlich gegeben werden können.

4. Wenn alſo, dieſe drei geſezt, Gefühl Wiſſen und Thun, die ſchon oft vorgetragene Behauptung hier wieder aufgeſtellt wird, daß von dieſen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört: ſo ſoll ſie dadurch wie ſchon aus dem obigen folgt, keineswegs von aller Verbindung mit dem Wiſſen und Thun ausgeſchloſſen werden. Vielmehr wenn überhaupt das unmittelbare Selbſtbewußtſein überall den Uebergang vermittelt zwiſchen Momenten worin das Wiſſen und ſolchen worin das Thun vorherrſcht, indem z. B. aus demſelben Wiſſen, je nachdem eine andere Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins eintritt, auch in dem Einen ein anderes Thun hervorgeht als in dem Andern: ſo wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wiſſen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in ſich ſchließen. Aber eben dieſes iſt die Wahrheit des Sazes, keineswegs eine Einwendung dagegen; denn wäre es anders, ſo könnten ſich ja die frommen
12 Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, ſondern die Frömmigkeit wäre etwas für ſich ohne allen Einfluß auf die übrigen geiſtigen Lebensverrichtungen. In dieſer Wahrheit

aber tritt unſer Saz, durch welchen der Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen geſichert wird, den anderweitigen Behauptungen entgegen, die Frömmigkeit ſei ein Wiſſen oder ein Thun oder beides oder ein aus Gefühl Wiſſen und Thun gemiſchter Zuſtand, und in dieſer polemiſchen Beziehung iſt nun unſer Saz noch genauer zu betrachten. — Soll nun die Frömmigkeit im Wiſſen beſtehen, ſo wäre ſie doch wohl vorzüglich dasjenige Wiſſen ganz oder das weſentliche davon, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgeſtellt wird, oder es müßte durchaus falſch ſein, daß wir hier um der Glaubenslehre willen das Weſen der Frömmigkeit aufſuchen. Iſt nun die Frömmigkeit dieſes Wiſſen, ſo muß auch das Maaß dieſes Wiſſens in einem Menſchen das Maaß ſeiner Frömmigkeit ſein. Denn was nicht in ſeinem Steigen und Fallen das Maaß der Vollkommenheit eines Gegenſtandes iſt, darin kann auch nicht das Weſen deſſelben beſtehen. Sonach wäre unter der aufgeſtellten Vorausſezung der beſte Inhaber der chriſtlichen Glaubenslehre auch immer zugleich der frömmſte Chriſt. Und dieſes wird doch, auch wenn wir gleich bevorworten, jener beſte ſei nur der, welcher ſich auch am meiſten an das weſentliche halte, und dieſes nicht etwa über den Nebenſachen und Außenwerken vergäße, dennoch niemand annehmen, ſondern vielmehr daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wiſſens ſehr verſchiedene Grade der Frömmigkeit beſtehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit ſehr verſchiedene Grade dieſes Wiſſens. Doch vielleicht wendet man ein, die Behauptung, die Frömmigkeit ſei ein Wiſſen, meine nicht ſowol den Inhalt jenes Wiſſens, ſondern die den Vorſtellungen beiwohnende Gewißheit, ſo daß die Kenntniß der Glaubenslehren Frömmigkeit ſei nur wegen der ihnen beigelegten Gewißheit und alſo wegen der
13 Stärke der Ueberzeugung, ein Innehaben derſelben ohne Ueberzeugung ſei hingegen gar keine Frömmigkeit. Dann wäre alſo die Stärke der Ueberzeugung das Maaß der Frömmigkeit; und dies haben gewiß auch diejenigen vorzüglich im Sinn, welche das Wort Glaube ſo gern durch Ueberzeugungstreue umſchreiben.

Allein in allen andern eigentlicheren Gebieten des Wiſſens hat die Ueberzeugung ſelbſt kein anderes Maaß als die Klarheit und Vollſtändigkeit des Denkens ſelbſt. Soll es ſich nun mit dieſer Ueb.rzeugung eben ſo verhalten: ſo kämen wir doch auf das vorige zurükk, daß der, welcher die religiöſen Säze am klarſten und vollſtändigſten einzeln und in ihrem Zuſammenhange denkt, auch der frömmſte ſein müßte. Soll nun dieſes verworfen bleiben und die Vorausſezung doch beſtehen: ſo müßte die Gewißheit hier eine andere ſein und ein anderes Maaß haben. Möge dann immer die Frömmigkeit mit dieſer Gewißheit noch ſo innig zuſammenhängen: ſo hängt ſie deshalb nicht auf dieſelbe Weiſe mit jenem Wiſſen zuſammen. Soll aber doch das Wiſſen welches die Glaubenslehre bildet ſich auf die Frömmigkeit beziehn: ſo erklärt ſich dies ſo, daß die Frömmigkeit allerdings der Gegenſtand jenes Wiſſens iſt, daß aber dieſes nur, ſofern den Beſtimmungen des Selbſtbewußtſeins eine Gewißheit einwohnt, kann entwikkelt werden. — Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun beſtehn: ſo iſt offenbar, daß das ſie conſtituirende Thun nicht durch ſeinen Inhalt beſtimmt ſein kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben dem vortrefflichen auch das ſcheußlichſte, neben dem gehaltreichſten auch das leerſte und bedeutungsloſeſte als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird. Wir ſind alſo nur an die Form, an die Art und Weiſe gewieſen, wie das Thun zu Stande kommt. Dieſe aber iſt nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zum Grunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem
14 beabſichtigten Erfolg als dem Zielpunkt. Nun aber wird niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größeren oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabſichtigte Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurükgeworfen: ſo iſt offenbar, daß jedem Antrieb eine Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, ſei es nun Luſt oder Unluſt, zum Grunde liegt, und daß an dieſen am reinſten ein Antrieb vom andern unterſchieden wird. Sonach wird ein Thun fromm ſein, ſofern die Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, das Gefühl wel-

ches Affect geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes iſt. — Beide Vorausſezungen führen alſo auf denſelben Punkt hin, daß es Wiſſen und Thun giebt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Weſen derſelben ausmacht, ſondern nur ſofern gehören ſie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es ausſprechendes Handeln ſich ergießt. — Endlich wird niemand läugnen, daß es Gefühlszuſtände giebt, welche wir, wie Reue Zerknirſchung Zuverſicht Freudigkeit zu Gott, an und für ſich fromm nennen ohne Rükſicht auf ein daraus hervorgehendes Wiſſen und Thun, wiewol wir allerdings erwarten, ſowol daß ſie ſich in anderweitig geforderten Handlungen fortſezen, als auch daß ſich der Trieb zur Betrachtung auf ſie richten werde.

5. Aus dem bisher Geſagten geht wol ſchon hervor, wie die Behauptung zu beurtheilen iſt, daß die Frömmigkeit ein Zuſtand ſei, in welchem Wiſſen Fühlen und Thun verbunden iſt. Wir weiſen ſie natürlich zurükk, wenn das Fühlen dabei ſoll aus dem Wiſſen abgeleitet ſein, wie das Thun aus dem Fühlen. Soll ſie aber gar keine Unterordnung auſſagen: ſo iſt ſie eben ſo gut die Beſchreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Momentes als eines frommen. Denn wenngleich der Zwekbegriff einer Handlung der Handlung ſelbſt ſchon vorangeht: ſo begleitet er ſie doch zugleich beſtändig, und das Verhältniß zwiſchen beiden drükt ſich zugleich im Selbſtbewußtſein durch einen größeren oder geringeren Grad von Zufriedenheit und Sicherheit aus, ſo daß auch hier in dem Geſammtgehalt des Zuſtandes alle dreie verbunden ſind. Auf ähnliche Weiſe verhält es ſich auch mit dem Wiſſen. Denn als glüklich beendigte Operation der denkenden Thätigkeit ſpricht es ſich im Selbſtbewußtſein als eine zuverſichtliche Gewißheit aus. Zugleich aber wird es auch ein Beſtreben die erkannte Wahrheit mit andern zu verbinden oder Fälle zu deren Anwendung aufzuſuchen, und dieſes iſt der immer zugleich vorhandene Anfang eines Thuns, welches ſich bei der dargebotenen Gelegenheit vollſtändig entwikkelt, und ſo finden wir auch

hier in dem Geſammtzuſtande Wiſſen Fühlen und Thun zuſammen. Wie nun aber der zuerſt beſchriebene Zuſtand demohnerachtet weſentlich ein Thun iſt und der zweite ein Wiſſen, ſo bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verſchiedenen Aeußerungen weſentlich ein Gefühlszuſtand. Dieſer wird dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maaßgabe wie Jeder in ſich ſo beſtimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt iſt; und auf dieſelbe Weiſe nur und nach demſelben Maaß tritt auch dieſe innere Beſtimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darſtellender Handlung. Auch geht aus dieſer Darſtellung ſchon hervor, daß unter Gefühl weder etwas verworrenes gedacht werden ſoll noch etwas unwirkſames, da es einestheils in den lebendigſten Augenblikken am ſtärkſten iſt, und allen Willensäußerungen mittelbar oder unmittelbar zum Grunde liegt, anderntheils auch von der Betrachtung ergriffen und als das was es iſt gedacht werden kann. — Wenn aber Andere das Gefühl aus unſerm Gebiet ganz ausſchließen wollen, und deshalb die Frömmigkeit nur beſchreiben als ein Handlungen erzeugendes Wiſſen oder als ein aus einem Wiſſen hervorgegangenes Thun: ſo würden dieſe nicht nur zuerſt dieſes unter ſich ſchlichten müſſen, ob nun die Frömmigkeit das Wiſſen ſein ſoll oder das Thun; ſondern ſie müßten uns auch aufweiſen, wie denn aus einem Wiſſen ein Thun entſtehen könne ohne eine dazwiſchentretende Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins. Und wenn ſie dieſes zulezt zugeben müſſen, ſo werden ſie ſich aus dem vorigen überzeugen, daß wenn eine ſolche Verflechtung den Charakter der Frömmigkeit an ſich trägt, doch das Wiſſen darin noch nicht und das Thun darin nicht mehr die Frömmigkeit an und für ſich ſei, ſondern dieſe iſt gerade die dazwiſchen tretende Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins. Jenes aber kann ſich immer auch umgekehrt verhalten; das Thun iſt noch nicht die Frömmigkeit in allen den Fällen, in welchen ſich erſt aus dem Gethanhaben ein beſtimmtes Selbſtbewußtſein ergiebt, und das Wiſſen iſt nicht mehr die Frömmigkeit an und für ſich, wenn es keinen andern Inhalt hat als jene ins Denken aufgenommene Beſtimmtheit.

§. 4. Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Anm. Für das in den folgenden Erläuterungen nicht selten vorkommende Wort schlechthinig bedanke ich mich bei Herrn Prof. Delbrück. Ich wollte es nicht wagen, und habe keine Kunde, daß es schon anderwärts vorhanden gewesen. Nun er es aber gegeben, finde ich es sehr bequem, ihm im Gebrauch desselben zu folgen.

1. In keinem wirklichen Bewußtsein, gleichviel ob es nur ein Denken oder Thun begleitet, oder ob es einen Moment für sich erfüllt, sind wir uns unsres Selbst an und für sich, wie es 17
immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins. In diesem Unterscheiden des lezteren von dem ersten liegt aber schon, daß das veränderliche nicht aus dem sich selbst gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sichselbstsezen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein; das lezte also sezt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplicität des Selbstbewußtseins der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich aufsuchen, worauf wir unser Sosein zurükkschieben; allein dies Aufsuchen ist ein anderer Act mit dem wir es jezt nicht zu thun haben. Sondern in dem Selbstbewußtsein ist nur zweierlei zusammen, das eine Element

drükkt aus das Sein des Subjectes für ſich, das andere ſein Zuſammenſein mit anderem. — Dieſen zwei Elementen, wie ſie im zeitlichen Selbſtbewußtſein zuſammen ſind, entſprechen nun in dem Subject deſſen Empfänglichkeit und Selbſtthätigkeit. Könnten wir uns das Zuſammenſein mit anderem wegdenken, uns ſelbſt aber übrigens ſo wie wir ſind: ſo wäre kein Selbſtbewußtſein möglich, welches überwiegend ein Afficirtſein der Empfänglichkeit ausſagte, ſondern dann könnte jedes nur Selbſtthätigkeit ausſagen, welche aber auch, auf keinen Gegenſtand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbeſtimmte Agilität ohne Geſtalt und Farbe wäre. Wie wir uns aber immer nur im Zu-
18 ſammenſein mit anderm finden: ſo iſt auch in jedem für ſich hervortretenden Selbſtbewußtſein das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erſte, und ſelbſt das ein Thun, worunter auch das Erkennen begriffen werden kann, begleitende Selbſtbewußtſein, wiewol es überwiegend eine regſame Selbſtthätigkeit ausſagt, wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen, durch welchen die urſprüngliche Agilität ihre Richtung empfing, nur daß oft auch dieſe Beziehung eine ganz unbeſtimmte ſein kann. Zu dieſen Sätzen kann die Zuſtimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird ſie verſagen, der einiger Selbſtbeobachtung fähig iſt, und Intereſſe an dem eigentlichen Gegenſtand unſerer Unterſuchungen finden kann.

2. Das gemeinſame aller derjenigen Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffenſein der Empfänglichkeit ausſagen, iſt daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt iſt das gemeinſame in allen denjenigen, welche überwiegend regſame Selbſtthätigkeit ausſagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur weil wir anderwärts her ſo geworden ſind, ſondern vornehmlich weil wir nicht anders als nur durch ein anderes ſo werden konnten. Dieſes weil anderes durch uns beſtimmt wird, und ohne unſere Selbſtthätigkeit nicht ſo beſtimmt werden könnte. Dieſe beiden Erklärungen können indeß noch unvollſtändig zu ſein ſcheinen, indem es auch eine mit anderem nicht

zuſammenhängende Beweglichkeit des Subjectes giebt, welche unter demſelben Gegenſaz zu ſtehen ſcheint. Allein wenn wir ſelbſt von innen heraus irgendwie werden, ohne daß anderes dazu mitgeſezt iſt: ſo iſt dies das einfache Verhältniß der zeitlichen Entwiklung eines ſich weſentlich ſelbſt gleich bleibenden, welche nur ſehr uneigentlich auf den Begriff Freiheit bezogen werden kann. Und wenn wir von innen heraus irgendwie nicht werden können: ſo bezeichnet dies nur die zum Weſen des Subjectes ſelbſt gehörige Grenze ſeiner 19
Selbſtthätigkeit, und dieſe würde nur ſehr uneigentlich können Abhängigkeit genannt werden. — Mit dieſem Gegenſaz iſt übrigens der zwiſchen trüben oder niederdrükkenden und erhebenden oder freudigen Gefühlen, von welchem hernach die Rede ſein wird, keineswegs zu verwechſeln. Denn auch ein Abhängigkeitsgefühl kann erhebend ſein, wenn das mitausgeſagte Sogewordenſein ſich als ein vollkommnes ankündigt, und eben ſo ein Freiheitsgefühl niederſchlagend, theils wenn der Moment überwiegender Empfänglichkeit, worauf das Thun zurükkgeführt wird, ein ſolcher war, theils wenn die Art und Weiſe der Selbſtthätigkeit ſich als ein nachtheiligeres Zuſammenſein ausſpricht. — Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subject, ſondern auch das mitgeſezte Andere in beiden daſſelbige iſt: ſo iſt dann das aus beiden zuſammengeſezte Geſammtſelbſtbewußtſein das der Wechſelwirkung des Subjectes mit dem mitgeſezten Anderen. Sezen wir nun die Geſammtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eines, ſo iſt auch das mitgeſezte Andere als eine Geſammtheit oder als Eins zu ſezen, und der lezte Ausdrukk alſo der richtige für unſer Selbſtbewußtſein im allgemeinen, in ſofern es unſer Zuſammenſein mit allem ausſagt, was ſowol unſere Empfänglichkeit anſpricht als auch unſerer Selbſtthätigkeit vorgelegt iſt. Und zwar nicht nur ſofern wir dieſes andere vereinzeln, und jedem wenngleich in noch ſo verſchiedenem Grade ein Verhältniß zu jenem zweifachen in uns zuſchreiben; ſondern auch ſofern wir das geſammte Außer-uns als Eines, ja auch weil ja andere Empfänglichkeit und Selbſt-

thätigkeit, zu welcher wir auch Verhältniß haben, darin gesezt ist, mit uns selbst zusammen als Eines, das heißt als Welt sezen. Demnach ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl giebt es in diesem ganzen Gebiete nicht. Wir mögen unsere Verhältnisse zur Natur betrachten oder die in der menschlichen Gesellschaft, so finden wir eine große Menge von Gegenständen in Bezug auf welche Freiheit und Abhängigkeit sich sehr das Gleichgewicht halten, und diese constituiren das Gebiet der Gleichheit in der Wechselwirkung. Andere üben eine weit größere Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit aus als die Einwirkung unserer Selbstthätigkeit auf sie und so auch umgekehrt, so daß eines von beiden sich auf ein unmerklich kleines beschränken kann, aber nie wird eines von beiden Gliedern gänzlich verschwinden. Vorherrschend ist das Abhängigkeitsgefühl in dem Verhältniß der Kinder gegen die Eltern, der Bürger gegen das Vaterland; aber doch können, auch ohne das Verhältniß zu lösen, Einzelne sowol Gegenwirkung als auch leitende Einwirkung auf das Vaterland ausüben. Und wie die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern sehr bald als eine sich allmählig vermindernde und verlöschende gefühlt wird; so ist sie auch von Anfang an nicht ohne Beimischung einer auf die Eltern gerichteten Selbstthätigkeit, wie auch in der absolutesten Alleinherrschaft dem Gebieter ein leises Abhängigkeitsgefühl nicht fehlt. Dasselbe ist der Fall auf der Seite der Natur, wie wir denn selbst auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es sagen, in demselben Sinn, in welchem sie auf uns einwirken, auch ein kleinstes von Gegenwirkung ausüben. So daß demnach unser gesammtes Selbstbewußtsein gegenüber der Welt oder ihren einzelnen Theilen zwischen diesen Grenzen beschlossen bleibt.

3. Ein ſchlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach für 21
uns gar nicht geben: ſondern wer ein ſolches zu haben behauptet,
der täuſcht entweder ſich ſelbſt, oder er trennt was nothwendig zu-
ſammengehört. Denn ſagt das Freiheitsgefühl eine aus uns heraus-
gehende Selbſtthätigkeit aus: ſo muß dieſe einen Gegenſtand haben
der uns irgendwie gegeben worden iſt, welches aber nicht hat ge-
ſchehen können ohne eine Einwirkung deſſelben auf unſere Em-
pfänglichkeit, in jedem ſolchen Falle iſt daher ein zu dem Frei-
heitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mit geſezt, und alſo je-
nes durch dieſes begrenzt. Das Gegentheil könnte nur eintreten,
wenn der Gegenſtand überhaupt durch unſere Thätigkeit erſt würde,
welches aber immer nur beziehungsweiſe der Fall iſt und nie
ſchlechthin. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere ſelbſt-
thätige Bewegung ausſagen, ſo hängt nicht nur jede einzelne
ſolche mit dem jedesmaligen Zuſtande unſerer erregten Empfäng-
lichkeit zuſammen, ſondern auch die Geſammtheit unſerer innern
freien Bewegungen als Einheit betrachtet kann nicht durch ein
ſchlechthiniges Freiheitsgefühl repräſentirt werden, weil unſer gan-
zes Daſein uns nicht als aus unſerer Selbſtthätigkeit hervorge-
gangen zum Bewußtſein kommt. Daher in keinem zeitlichen Sein
ein ſchlechthiniges Freiheitsgefühl ſeinen Ort haben kann. Wenn
nun unſer Saz demohngeachtet auf der andern Seite ein ſchlecht-
hiniges Abhängigkeitsgefühl fordert: ſo kann dies aus demſelben
Grunde auf keine Weiſe von der Einwirkung eines uns irgend-
wie zu gebenden Gegenſtandes ausgehn, denn auf einen ſolchen
würde immer eine Gegenwirkung ſtatt finden, und auch eine frei-
willige Entſagung auf dieſe würde immer ein Freiheitsgefühl mit
einſchließen. Daher kann es auch, ſtreng genommen, nicht in
einem einzelnen Momente als ſolchem ſein, weil dieſer ſeinem Ge-
ſammtinhalt nach immer durch gegebenes beſtimmt iſt, alſo durch
ſolches an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. Allein eben
das unſere geſammte Selbſtthätigkeit, alſo auch, weil dieſe nie-
mals Null iſt, unſer ganzes Daſein begleitende, ſchlechthinige 22
Freiheit verneinende, Selbſtbewußtſein iſt ſchon an und für ſich

ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.

4. Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Saze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesezte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdrukk Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hiebei ist nur zuerst noch aus dem vorigen zu erinnern, daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf sie haben, theils als ergänzende Bestandtheile derselben theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile, lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schließen aber das schlechthinige aus. Nächst dem ist zu bemerken, daß unser Saz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei. Und dies mag wol um so nöthiger sein, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen ursprünglichen d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott sicher wissen in diesem höheren Selbstbewußtsein, welches wol nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit
23 gilt, als etwas fast untermenschliches weit von sich weisen. Unser Saz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der andern Seite keineswegs bestreiten, sondern es nur bei Seite stellen als etwas womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit

der Frömmigkeit zu thun hat. Wenn aber das Wort überall urſprünglich mit der Vorſtellung Eins iſt, und alſo der Ausdrukk Gott eine Vorſtellung vorausſezt: ſo ſoll nur geſagt werden, daß dieſe, welche nichts anders iſt als nur das Ausſprechen des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die unmittelbarſte Reflexion über daſſelbe, die urſprünglichſte Vorſtellung ſei, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem urſprünglichen eigentlichen Wiſſen, und nur bedingt durch unſer ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, ſo daß Gott uns zunächſt nur das bedeutet was in dieſem Gefühl das mitbeſtimmende iſt, und worauf wir dieſes unſer Soſein zurükkſchieben, jeder anderweitige Inhalt dieſer Vorſtellung aber erſt aus dem angegebenen Grundgehalt entwikkelt werden muß. Eben dies iſt nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß ſich ſchlechthin abhängig fühlen und ſich ſeiner ſelbſt als in Beziehung mit Gott bewußt ſein einerlei iſt, weil nämlich die ſchlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung iſt welche alle anderen in ſich ſchließen muß. Der lezte Ausdrukk ſchließt zugleich das Gottesbewußtſein ſo in das Selbſtbewußtſein ein, daß beides, ganz der obigen Auseinanderſezung gemäß, nicht von einander getrennt werden kann. Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbſtbewußtſein, indem zugleich dieſe Vorſtellung wird. Inſofern nun kann man wol auch ſagen, Gott ſei uns gegeben im Gefühl auf eine urſprüngliche Weiſe; und wenn man von einer urſprünglichen Offenbarung Gottes an den Menſchen oder in dem Menſchen redet, ſo wird immer eben dieſes damit gemeint ſein, daß dem Menſchen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden ſchlechthinigen Ab- 24
hängigkeit auch das zum Gottesbewußtſein werdende unmittelbare Selbſtbewußtſein derſelben gegeben iſt. In welchem Maaß nun während des zeitlichen Verlaufs einer Perſönlichkeit dieſes wirklich vorkommt, in eben dem ſchreiben wir dem Einzelnen Frömmigkeit zu. Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebenſein Gottes völlig ausgeſchloſſen, weil alles äußerlich gegebene immer auch als Gegenſtand einer wenn auch noch ſo geringen Gegenwirkung gegeben

ſein muß. Die Uebertragung jener Vorſtellung auf irgend einen wahrnehmbaren Gegenſtand, wenn man ſich derſelben nicht als einer rein willkührlichen Symboliſirung bewußt wird und bleibt, iſt immer eine Corruption, ſei es nun eine vorübergehende Uebertragung, alſo Theophanie, oder eine conſtitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelweſen vorgeſtellt wird.

§. 5. Das beſchriebene bildet die höchſte Stufe des menſchlichen Selbſtbewußtſeins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt iſt, und durch die Verbindung mit derſelben zu einer Einheit des Momentes auch Antheil bekommt an dem Gegenſaz des angenehmen und unangenehmen.

1. Wie ſich die beiden dargeſtellten Geſtaltungen des Selbſtbewußtſeins, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nämlich und dasjenige Selbſtbewußtſein, welches die Beziehungen zu dem wahrnehmbaren endlichen Sein ausdrükkend ſich in theilweiſes Abhängigkeitsgefühl und theilweiſes Freiheitsgefühl ſpaltet, zu einander verhalten, das werden wir am beſten ſehen, wenn wir noch eine dritte hinzunehmen. Nämlich wenn wir auf die erſte dunklere Lebenszeit des Menſchen zurükkgehen: ſo finden wir darin überhaupt das animaliſche Leben faſt allein vorherrſchend, das geiſtige aber noch ganz zurükkgedrängt; und ſo müſſen wir uns auch den Zuſtand ſeines Bewußtſeins dem thieriſchen ſehr verwandt denken. Zwar iſt uns der thieriſche Zuſtand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demſelben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntniß ſowol als auch vollkommnes die geſchiedenen Momente zu einer ſtetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbſtbewußtſein geläugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtloſigkeit ihnen nicht beigelegt. Dieſes nun iſt ſchwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtſein annehmen von der Art, daß das gegenſtändliche und das in ſich zurükkgehende, oder Gefühl und Anſchauung, nicht gehörig auseinander treten,

ſondern noch unentwikkelt in einander verworren ſind. Dieſer Geſtaltung nähert ſich offenbar das Bewußtſein der Kinder, vornehmlich ehe ſie ſich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verſchwindet dieſer Zuſtand immer mehr, und zieht ſich in die träumeriſchen Momente zurükk, welche die Uebergänge zwiſchen Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anſchauung ſich klar von einander ſondern, und ſo die ganze Fülle des im weiteſten Umfange des Worts verſtanden ſinnlichen Menſchenlebens bilden. Wir begreifen darunter, indem wir bloß bei dem Bewußtſein ſtehn bleiben, und von dem eigentlichen Handeln abſehen, auf der einen Seite das allmählige Angefülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Geſammtgebiet der Erfahrung im weiteſten Sinne des Wortes conſtituiren, ſo wie auf der andern alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menſchen ſich entwikkelnden Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins, auch diejenigen mit eingeſchloſſen, welche wir oben (§. 4, 2) als die dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächſten kommenden aufgeſtellt haben, ſo daß wir auch die geſelligen und ſittlichen Gefühle nicht minder als die ſelbſtiſchen unter dem Ausdrukk ſinnlich mit verſtehen, indem ſie doch insgeſammt in dem Gebiet des vereinzelten und des Gegenſazes ihren Ort haben, Jenes nun dem gegenſtändlichen Bewußtſein angehörige übergehen wie hier als nicht dieſes Ortes; in dieſen als ſinnlich bezeichneten Gefühlen insgeſammt iſt aber das darin mitgeſezte und mitbeſtimmende, dasjenige, worauf wir das jedesmalige Soſein zurükkſchieben, ein dem Gebiet der Wechſelwirkung angehöriges, dem wir uns alſo, ſeien wir uns nun unſerer dabei mehr als abhängig oder mehr als frei bewußt, doch in gewiſſem Sinne gleich und gegenüber ſtellen, und zwar ſo, daß wir uns als Einzelne oder in einem anderen größeren einzelnen, wie z. B. bei den vaterländiſchen Gefühlen, begriffene einem andern einzelnen entgegenſezen. Hiedurch nun unterſcheiden ſie ſich von dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auf das allerbeſtimmteſte. Denn wenn in dieſem weſentlich (§. 4, 3) die ſchlechthinige Freiheit

verneint wird, so geschieht dies zwar unter der Form des Selbstbewußtseins, aber doch nicht von uns als jezt so und nicht anders seienden Einzelnen, sondern nur von uns als einzelnem endlichen Sein überhaupt, so daß wir uns hier keinem andern einzelnen entgegensezen, viemehr hierin aller Gegensaz zwischen einem einzelnen und einem anderen aufgehoben ist. Daher scheint es unbedenklich, drei Stufen des Selbstbewußtseins zu unterscheiden, die thierartig verworrene, in welcher jener Gegensaz noch nicht hervorgerufen werden kann als die niedrigste, das sinnliche Selbstbewußtsein, welches ganz und gar auf diesem Gegensaze beruht als die mittlere, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensaz wieder verschwindet, und alles, dem sich das Subject auf der mittleren Stufe entgegensezte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste.

2. Wenn es ein absolutes Freiheitsgefühl gäbe: so wäre in
27 diesem auch der obige Gegensaz aufgehoben; nur daß ein solches Subject nie mit andern gleichartigen in irgend einer Beziehung stehen kann, sondern alles was ihm gegeben ist darf ihm nur als empfänglicher Stoff gegeben sein. Da aber schon aus diesem Grunde ein solches in dem Menschen nicht vorkommt: so steht auch in ihm auf derselben Stufe kein anderes unmittelbares Selbstbewußtsein als das beschriebene Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Denn jeder aus partiellem Freiheits- und partiellem Abhängigkeitsgefühl zusammengesezte Moment stellt uns anderem eben solchen gleich und gegenüber. Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob es ein anderes nicht unmittelbares sondern Wissen oder Thun von irgend einer Art als solches begleitendes Selbstbewußtsein gebe, welches jenem gleich zu stellen ist. Denken wir uns nun als Act oder Zustand eines Einzelnen ein höchstes Wissen, in welchem alles untergeordnete Wissen zusammengefaßt wird: so ist dieses freilich auf seinem Gebiet ebenfalls über allen Gegensaz erhaben; sein Gebiet aber ist das des objectiven Bewußtseins. Es wird aber allerdings begleitet werden von einem unmittelbaren Selbstbewußtsein, welches die Gewißheit oder Ueberzeugung aus-

ſagt. Indem ſich aber dieſes auf das Verhältniß des Subjects als Wiſſenden zu dem Gewußten als Gegenſtand bezieht: ſo liegt auch dieſes das höchſte Wiſſen begleitende Selbſtbewußtſein doch auf dem Gebiete des Gegenſazes. Denken wir uns eben ſo ein höchſtes Thun unter der Form eines das ganze Gebiet der Selbſtthätigkeit umfaſſenden Entſchluſſes, aus welchem ſich daher alle folgenden als einzelne in ihm ſchon enthalten geweſene Theile [1] entwikkeln: ſo ſteht dieſes auf ſeinem Gebiet ebenfalls über jedem Gegenſaz, und es wird ebenfalls von einem Selbſtbewußtſein begleitet werden, aber auch dieſes bezieht ſich auf das Verhältniß 28
des Subjects als handelnden zu dem was Gegenſtand ſeines Handelns ſein kann und hat alſo ſeinen Ort innerhalb des Gegenſazes. Wenn nun daſſelbe offenbar nicht minder gelten muß von jedem auf vereinzeltes Wiſſen oder Thun bezüglichen begleitenden Selbſtbewußtſein: ſo folgt daß es kein anders Selbſtbewußtſein giebt, welches über jenen Gegenſaz erhoben iſt, ſondern daß dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausſchließend dieſer Charakter zukommt.

3. Wenn nun die niedrigſte thierähnliche Stufe allmählig verſchwindet, ſo wie die mittlere ſich entwikkelt, die höchſte aber ſo lange jene noch vorhanden iſt ſich gar nicht entwikkeln kann, ſo muß umgekehrt die mittlere unverringert fortwähren, ſelbſt wenn die höchſte ſchon ihre vollkommene Entwiklung erlangt hat. Das höchſte Selbſtbewußtſein an und für ſich, da es gar nicht von äußerlich zu gebenden Gegenſtänden abhängt, die uns jezt berühren können und dann wieder nicht, und da es als ſchlechthiniges Abhängigkeitsbewußtſein auch ein ganz einfaches iſt und bei allem anderweitigen Wechſel von Zuſtänden immer ſich ſelbſt gleich: ſo kann es unmöglich in einem Moment ſo ſein und in einem andern anders, noch auch abwechſelnd in dem einen Moment da ſein, in dem andern aber nicht. Sondern es iſt entweder gar

[1] S. Ueb. d. Behandlung des Pflichtbegriffs. Denkſchrift d. Ak. d. W. philoſ. Kl. 1824. S. 4—6.

nicht da, oder ſo lange es überhaupt da iſt, auch immer da und immer ſich ſelbſt gleich. Könnte es nun mit dem Selbſtbewußtſein der zweiten Stufe eben ſo wenig zuſammen ſein als mit dem der dritten: ſo dürfte es entweder niemals zeitlich hervortreten, ſondern bliebe in derſelben Verborgenheit in der es war, ſo lange die unterſte Stufe vorherrſchte, oder es müßte nach Austreibung der zweiten allein vorhanden ſein und zwar wechſellos ſich immer ſelbſt gleich. Lezteres nun wird durch alle Erfahrung widerlegt, und zeigt ſich auch als unmöglich, wenn nicht unſer Vorſtellen und Thun ganz von Selbſtbewußtſein entblößt ſein ſoll, wodurch der
29 Zuſammenhang unſers Daſeins für uns ſelbſt unwiderbringlich zerſtört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchſten Selbſtbewußtſeins kann nur aufgeſtellt werden unter der Vorausſezung, daß zugleich mit demſelben auch das ſinnliche Selbſtbewußtſein geſezt ſei. Natürlich aber kann dieſes Zugleichgeſeztſein nicht als ein Verſchmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgeſtellten Begriff von beiden ſein würde, vielmehr iſt damit gemeint ein Zugleichſein beider in demſelben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht geſpalten ſein ſoll, ein Bezogenſein beider aufeinander in ſich ſchließt. Niemand kann ſich auch in einigen Momenten ausſchließend ſeiner Verhältniſſe im Gegenſaz und in andern wiederum ſeiner ſchlechthinigen Abhängigkeit an und für ſich und im allgemeinen bewußt ſein, ſondern als ein im Gebiet des Gegenſazes für dieſen Moment ſchon auf gewiſſe Weiſe beſtimmter iſt er ſich ſeiner ſchlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dieſes Bezogenwerden des ſinnlich beſtimmten auf das höhere Selbſtbewußtſein in der Einheit des Momentes iſt der Vollendungspunkt des Selbſtbewußtſeins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in ſein Daſein aufgenommen hat, iſt jeder Moment eines bloß ſinnlichen Selbſtbewußtſeins ein mangelhafter und unvollkommner Zuſtand. Aber auch wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbſtbewußtſein wäre, würde dies ein unvollkomm-

ner Zuſtand ſein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Beſtimmtheit des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins entſteht. Jene Vollendung aber, da ſie die Beziehung beider Elemente auf einander iſt, läßt ſich auch auf zweifache Weiſe beſchreiben. Von unten herauf ſo. Wenn das ſinnliche Selbſtbewußtſein die thierähnliche Verworrenheit ganz ausgeſtoßen hat: ſo entfaltet ſich eine höhere Richtung gegen den Gegenſaz, und der Ausdrukk dieſer Richtung im Selbſtbewußtſein iſt das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment ſinnlichen Selbſtbewußtſeins das Subject ſich mit ſeiner theilweiſen Freihet und theilweiſen Abhängigkeit zugleich ſchlechthin abhängig ſezt, um deſto frömmer iſt es. Von oben herab abet ſo. Die eben beſchriebene Richtung als eine der menſchlichen Seele urſprüngliche und mitgeborne ſtrebt ſchon von Anfang an im Selbſtbewußtſein durchzubrechen; ſie vermag es aber nicht, ſo lange der Gegenſaz noch in der thierähnlichen Verworrenheit aufgelöſt iſt. Hernach aber tritt ſie hervor, und je mehr ſie nun in jeden Moment beſtimmten ſinnlichen Selbſtbewußtſeins einſchießt, ohne einen vorbeizulaſſen, ſo daß der Menſch, wie er immer ſich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes endliche, ſich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er ſich ſo fühlt, auch ſchlechthin abhängig fühlt, um deſto frömmer iſt er.

4. Das ſinnlich beſtimmte Selbſtbewußtſein zerfällt ſeiner Natur nach und von ſelbſt in eine Reihe ihrem Inhalt nach verſchiedener Momente, weil unſere Thätigkeit auf anderes Sein eine zeitliche iſt, und die Einwirkungen des andern Seins auf uns ebenfalls zeitliche ſind. Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl hingegen würde, als an und für ſich immer ſich ſelbſt gleich, nicht eine Reihe von eben ſo unterſcheidbaren Momenten hervorrufen; ſondern wenn es ſich nicht ſo damit verhält, wie eben beſchrieben worden, ſo könnte es entweder gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewußtſein werden, oder es müßte ohne alle Beziehung auf das in mannigfaltigem Wechſel aufundabſteigende

sinnliche Selbstbewußtsein neben demselben unison mittönen. Nun aber gestaltet sich unser frommes Bewußtsein weder auf die eine noch die andere Art, sondern so wie es der gegebenen Beschreibung gemäß ist. Nämlich auf ein als Moment gegebenes von theilweisigem Freiheits- und theilweisigem Abhängigkeitsgefühl als
31 den Moment mit constituirend bezogen, wird es hierdurch erst eine besondere fromme Erregung, und in einem anderen Moment auf ein anderswie gegebenes bezogen eine andere, so jedoch daß das Wesen nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in beiden und so durch die ganze Reihe hindurch dasselbe ist, und die Verschiedenheit nur daraus entsteht, daß dasselbe mit einem andern sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein zusammengehend ein andrer Moment wird, aber immer ein Moment der höheren Potenz, während wo gar keine Frömmigkeit ist das sinnliche Selbstbewußtsein auf die ebenfalls beschriebene Weise auseinandergeht in eine Reihe von Momenten der niederen Potenz, in der Periode der thierähnlichen Verworrenheit hingegen eine bestimmte Scheidung und Entgegensezung von Momenten für das Subject selbst nicht stattfindet. — Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem andern Theile unsers Sazes. Das sinnliche Selbstbewußtsein nämlich zerfällt seiner Natur nach und für sich selbst auch in den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen oder der Lust und Unlust. Nicht etwa als ob das theilweisige Freiheitsgefühl immer die Lust wäre und das theilweisige Abhängigkeitsgefühl die Unlust, wie diejenigen vorauszusezen scheinen, welche fälschlich meinen, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei seiner Natur nach niederschlagend. Denn das Kind kann sich vollkommen wohl befinden im Bewußtsein der Abhängigkeit von seinen Eltern, und so auch, Gott sei Dank, der Unterthan in seinem Verhältniß zur Obrigkeit, und so auch Andere ja eben auch Eltern und Obrigkeiten übel im Bewußtsein ihrer Freiheit; so daß also jedes von beiden sowol Lust sein kann als Unlust, je nachdem dadurch das Leben gefördert wird oder gehemmt. Das höhere Selbstbewußtsein hingegen trägt einen solchen Gegensaz

nicht in ſich. Das erſte Hervortreten deſſelben iſt allerdings Erhöhung des Lebens, wenn ſich dem Selbſtbewußtſein eine Vergleichung darbietet mit einem Zuſtande des iſolirten ſinnlichen Selbſt- 32
bewußtſeins. Denken wir es aber in ſeinem ſich ſelbſt gleich ſein ohne Beziehung auf jenes: ſo erwirkt es auch nur eine unveränderliche Gleichheit des Lebens, welche jeden ſolchen Gegenſaz ausſchließt. Dieſes nun denken wir uns unter dem Ausdrukk der Seligkeit des Endlichen als den höchſten Gipfel ſeiner Vollkommenheit; wie wir aber unſer frommes Bewußtſein wirklich finden, iſt es nicht ein ſolches, ſondern es unterliegt einem Wechſel, indem einige fromme Erregungen ſich mehr der Freude nähern andere mehr dem Schmerz. Dieſer Gegenſaz alſo bezieht ſich auf nichts anderes, als wie ſich beide Stufen des Selbſtbewußtſeins zu einander verhalten in der Einheit des Momentes. Keineswegs alſo als ob das ſchon in dem ſinnlichen Gefühl geſezte angenehme und unangenehme nun auch dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl denſelben Charakter mittheile. Vielmehr zeigt ſich oft mit einander verbunden in einem und demſelben Moment, zum deutlichen Zeichen daß nicht beide Stufen in einander verſchmolzen oder durch einander neutraliſirt und zu einem dritten geworden ſind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höhern Selbſtbewußtſeins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden iſt das Vertrauen auf Gott. Sondern dieſer Gegenſaz haftet dem höhern Selbſtbewußtſein an vermöge ſeiner Art zeitlich zu werden und zur Erſcheinung zu kommen, indem es nämlich in Bezug auf das andere ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieſes höheren Selbſtbewußtſeins Lebenserhöhung iſt: ſo iſt das jedesmalige leichte Hervortreten deſſelben um auf ein beſtimmtes ſinnliches, dieſes ſei nun angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, ein leichter Verlauf jenes höheren Lebens, und trägt, wenn es durch Gegeneinanderhaltung zu Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude. Und wie das Verſchwinden des höheren Bewußtſeins, wenn es wahrgenommen werden könnte, Lebensverringerung wäre: ſo iſt das 33

schwierige Hervortreten desselben Annäherung an das Ausbleiben, und kann nur als Hemmung des höhern Lebens gefühlt werden. — Wenn nun dieser Wechsel unläugbar den Gefühlsgehalt eines jeden frommen Lebens bildet, weshalb es ganz überflüssig schien, diese Formeln erst durch Beispiele anschaulich zu machen: so kann zunächst noch gefragt werden, wie sich dieser gewöhnliche Verlauf verhalte zu dem, was vorher freilich nur problematisch als die höchste Steigerung desselben dargestellt wurde. Denken wir uns nun fortwährend den einzelnen frommen Erregungen die entgegengesezten Charaktere stark aufgedrükkt, so daß Beide abwechselnd bis zur Begeisterung steigen: so giebt dies dem frommen Leben eine Unstätigkeit, welche wir nicht für das Höchste achten können. Denken wir uns aber die Schwierigkeiten allmählig verschwinden, mithin die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zustand, und zugleich daß allmählig die höhere Stufe des Gefühls ein Uebergewicht über die niedere erlangt, so daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein dieses, daß die sinnliche Bestimmtheit Veranlassung wird zur zeitlichen Erscheinung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, stärker hervortritt als der Gegensaz innerhalb des sinnlichen selbst, und daher dieser mehr in die bloße Wahrnehmung übergeht: so ist dieses fast wieder Verschwinden jenes Gegensazes aus der höheren Lebensstufe ohnstreitig zugleich der stärkste Gefühlsgehalt derselben.

5. Aus dem Obigen folgt nun zugleich, daß und in welchem Sinne eine ununterbrochene Folge frommer Erregungen als Forderung aufgestellt werden kann, wie ja auch die Schrift sie wirklich aufstellt, und jedes Leidtragen eines frommen Gemüthes über einen von Gottesbewußtsein ganz leeren Augenblikk sie bestätigt, indem ja Niemand Leid darüber trägt, daß das für unmöglich erkannte nicht ist. Freilich versteht sich dabei von selbst,
34 daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner Verbindung mit einem sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein, also als Erregung, sich auch der Stärke nach differentiiren muß. Ja es wird natürlich Momente geben, in welchen man sich desselben nicht unmit-

telbar auf bestimmte Weise bewußt wird, aber von denen sich doch mittelbar nachweisen läßt, daß es nicht sei erstorben gewesen, wenn nämlich auf einen solchen ein anderer folgt, in welchem dasselbe stark hervortritt, ohne daß er als von verschiedener Art wie der vorige, als eine bestimmte Abtrennung von demselben, sondern nur als ruhige Anknüpfung und Fortsetzung eines im wesentlichen noch sich gleichen Zustandes empfunden wird, welches sich ganz anders verhält, wenn ein solcher vorangegangen ist, aus welchem jenes Gefühl bestimmt ausgeschlossen war. Und so sind freilich auch die verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewußtseins in den mannigfaltigsten Mischungen von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl darin ungleich, wie sie das Hinzutreten des höheren Selbstbewußtseins mehr oder weniger hervorlokken oder begünstigen; und bei solchen die es weniger thun, ist dann auch ein schwächeres Hervortreten des höheren nicht als Hemmung des höheren Lebens zu empfinden. Aber unverträglich ist keine Bestimmtheit des unmittelbaren sinnlichen Selbstbewußtseins mit dem höheren, so daß von keiner Seite eine Nothwendigkeit eintritt, daß eines von beiden irgendwann müsse unterbrochen werden, ausgenommen wenn beide sich hinter der überhandnehmenden Verworrenheit des Bewußtseins zurükkziehen.

Zusaz. Wenn nun das unmittelbare innere Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls das Gottesbewußtsein ist, und jenes Gefühl jedesmal wenn es zu einer gewissen Klarheit gelangt von einem solchen Aussprechen begleitet wird, dann aber es immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden und auf dasselbe bezogen ist: so wird auch das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtsein in allen seinen besonderen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensazes angehören in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich bewegt; und dies ist die Quelle alles menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist, und welches einen so großen Angelpunkt bildet in dem immer wiederkehrenden Streit zwischen denen welche jene Grund-

voraussezung anerkennen, und denen, welche sie läugnen. Denn diejenigen, welche sich anderwärts her eines ursprünglichen Begriffs vom höchsten Wesen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben, wollen nicht aufkommen lassen, daß das Aussprechen jenes Gefühls dasselbige als darin wirksame seze, was ihr ursprünglicher Begriff aussagt; und behauptend, der Gott des Gefühls sei nur eine Fiction, ein Idol, können sie vielleicht gar zu verstehen geben, eine solche Dichtung sei noch haltbarer unter der Gestalt der Vielgötterei. Und diejenigen, welche weder einen Begriff von Gott noch ein ihn repräsentirendes Gefühl zugestehen wollen, hängen sich daran, wie die aus solchen Aussagen worin Gott menschlich erscheint, zusammengesezte Vorstellung sich selbst aufhebt. Während des sind die Frommen sich bewußt, daß sie nur im Sprechen das menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten, und bemühen sich ihren Gegnern zu zeigen, daß ohne diese Vollständigkeit des Gefühls auch für die höchste Stärke des gegenständlichen Bewußtseins und des aussichherausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden sei, und daß sie folgerechterweise sich ganz auf die niedere Lebensstufe beschränken müßten.

§. 6. Das fromme Selbstbewußtsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Ent-
36 wiklung nothwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßige fließende andrerseits bestimmt begrenzte d. h. Kirche.

1. Wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es sich als Gottesbewußtsein ausspricht, die höchste Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist: so ist es auch ein der menschlichen Natur wesentliches Element. Hiegegen kann nicht argumentirt werden daraus, daß es für jeden einzelnen Menschen eine Zeit giebt, worinn dasselbe noch nicht ist. Denn dies ist auch die Zeit der Unvollständigkeit des Lebens, wie sich theils aus der noch nicht

überwundenen thierähnlichen Verworrenheit des Bewußtseins theils aus der gleichzeitig auch erst allmählig vor sich gehenden Entwiklung anderer Lebensfunctionen zu erkennen giebt. Auch nicht daraus, daß es noch immer Gesellschaften von Menschen giebt, in welchen dieses Gefühl noch nicht erwacht ist, denn diese stellen nur eben so im großen den unentwikkelten Zustand der menschlichen Natur dar, der sich ja auch in andern Lebensfunctionen bei ihnen endekt. Eben so wenig folgt die Zufälligkeit dieses Gefühls daraus, daß Einzelne auch in die Mitte eines entwikkelten religiösen Lebens gestellt an diesem keinen Theil nehmen; denn sie werden doch bezeugen müssen, die Sache selbst sei ihnen nicht so fremd, daß sie nicht in einzelnen Momenten von einem solchen Gefühl ergriffen wären, mögen sie es dann auch mit irgend einem sie selbst nicht ehrenden Namen bezeichnen. Sondern nur wenn jemand nachweisen könnte, entweder daß dieses Gefühl nicht einen höheren Werth habe als das sinnliche, oder daß es außer *ihm noch* ein anderes von gleichem Werth gebe, könnte man befugt sein es nur für eine zufällige Form zu halten, die sich zwar vielleicht zu allen Zeiten bei Einigen finden werde, aber doch nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur in Allen zu rechnen sei.

2. Daß jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft werde, läßt sich nur im Zusam- 37
menhang einer wissenschaftlichen Sittenlehre vollkommen entwikkeln. Hier können wir nur einestheils auf die wesentlichen Momente dieses Herganges hinweisen, anderntheils jedem zumuthen ihn als eine Thatsache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieses durch das jedem Menschen einwohnende Gattungsbewußtsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkt der Stärke oder Reife ein Aeußeres wird, und als solches Andern wahrnehmbar. So das Gefühl als ein in sich abgeschlossenes Bestimmtsein des Gemüths will doch, so wie es auf der andern Seite in Ge-

danken oder That übergeht, wovon aber hier nicht die Rede ist, so auch als Gefühl und lediglich vermöge des Gattungsbewußtseins nicht ausschließlich für sich sein, sondern wird ursprünglich und auch ohne bestimmte Absicht und Beziehung ein Aeußeres durch Gesichtsausdruk Gebehrde Ton, und mittelbar durch das Wort, und so Andern eine Offenbarung des Inneren. Diese bloße Aeußerung des Gefühls, welche ganz an der innerlichen Bewegtheit haftet, und sich sehr bestimmt unterscheiden läßt von jedem anderweitigen mehr sich losreißenden Thun, worin es ebenfalls übergeht, erregt zwar in Andern zunächst nur die Vorstellung von dem Gemüthszustande des Aeußernden; allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseins über in lebendige Nachbildung, und jemehr der Wahrnehmende theils im allgemeinen theils wegen größerer Lebendigkeit der Aeußerung und wegen näherer Verwandtschaft fähig ist in denselben Zustand überzugehn, um deſto leichter wird dieser mittelst der Nachbildung hervorgebracht. Dieser ganzen Leitung muß sich Jeder von beiden Seiten her als Aeußernder und als Vernehmender aus Erfahrung bewußt sein, und also
38 zugeben daß er sich unter Zustimmung seines Gewissens in einer mannigfaltigen Gemeinschaft des Gefühls als einem naturgemäßen Zustande immer befindet, mithin auch daß er solche Gemeinschaft mit würde gestiftet haben, wenn sie noch nicht da gewesen wäre. — Was aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl insonderheit betrifft, so wird Jeder wissen, daß es auf demselben Wege durch die mittheilende und erregende Kraft der Aeußerung zuerst in ihm ist gewekt worden.

3. Wenn behauptet wird, diese Gemeinschaft sei zunächst eine ungleichmäßige und fließende: so folgt dies aus dem eben gesagten. Denn wie die Einzelnen überhaupt einander ungleichmäßig ähnlich sind, sowol was die Stärke ihrer frommen Erregungen betrifft, als auch in Beziehung auf die Region des sinnlichen Selbstbewußtseins, mit welcher sich am leichtesten das Gottesbewußtsein eines Jeden einigt: so haben auch eines Jeden fromme Erregungen mehr Verwandschaft mit denen der Einen

als mit denen der Andern, und die Gemeinſchaft des frommen Gefühls geht ihm alſo leichter von ſtatten mit Jenen als mit Dieſen. Iſt nun der Unterſchied groß, ſo findet er ſich angezogen von den Einen und abgeſtoßen von den Andern: lezteres jedoch nicht urſprünglich oder abſolut, ſo daß er durchaus keine Gemeinſchaft des Gefühls mit ihnen eingehn könnte, ſondern nur ſofern er ſtärker hingezogen wird zu Andern, alſo ſo, daß er auch mit ihnen wird Gemeinſchaft haben können in Ermangelung Jener oder unter beſonders annähernden Umſtänden. Denn es kann nicht leicht einen Menſchen geben, in welchem ein Anderer gar keinen frommen Gemüthszuſtand als in einem gewiſſen Grade den ſeinigen gleich anerkennen, und welchen Einer durch ſich oder ſich durch ihn für ganz unerregbar erkennen ſollte. Allemal aber je ſtätiger die Gemeinſchaft ſein, d. h. je näher ſich die gleicherregten Momente an einander reihen und je leichter die Erregung ſich fortpflanzen ſoll, um deſto Wenigere werden daran 39
Theil nehmen können. Beide äußerſten Punkte, den der innigſten Gemeinſchaft und den der ſchwächſten, können wir uns beliebig weit auseinander gehend denken, ſo daß der welcher die wenigſten und ſchwächſten frommen Erregungen erfährt, in der genaueſten Gemeinſchaft nur ſtehen kann mit denen, die eben ſo wenig erregbar ſind, die Aeußerungen derer aber nicht im Stande iſt nachzubilden, welchen fromme Erregungen in einer ſolchen Art von Momenten entſtehen, woher ſie ihm ſelbſt niemals kommen. Aehnliches Verhältniß findet ſtatt zwiſchen dem, deſſen Frömmigkeit reiner iſt, indem er nämlich den frommen Gehalt des Selbſtbewußtſeins von dem ſinnlichen, auf den er bezogen wird, in jedem Moment beſtimmt unterſcheidet, und dem deſſen Frömmigkeit unreiner, d. h. mit dem ſinnlichen noch mehr verworren iſt. Den Abſtand aber zwiſchen dieſen Endpunkten denken wir nun auch durch beliebig viele Zwiſchenſtufen für jeden ausgefüllt, und dieſes eben iſt das fließende der Gemeinſchaft.

4. So erſcheint uns der Austauſch des frommen Selbſtbewußtſeins, wenn wir an das Verhältniß vereinzelter Menſchen

zu einander denken. Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deshalb streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwikklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gediehen ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine solche Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins aufrichten, die aber eine nach außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder theils durch eine bestimmte Zusammengehörigkeit und Verwandschaft auf eine eigenthümliche Weise verbunden sind, theils auch durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche sich die religiösen Erregungen knüpfen, so daß Fremde nur einen zufälligen und vorübergehenden, also auch einen sehr ungleichen Theil daran haben können. — Nun aber finden wir auch die Familien nicht vereinzelt, sondern Massenweise auch in bestimmt begrenzten Verbindungen stehend durch gemeinsame Sprache und Sitten, wissend oder ahndend eine nähere gemeinsame Herkunft. Und so schließt sich denn auch die religiöse Gemeinschaft ab unter ihnen theils unter der Form der vorherrschenden Gleichheit der einzelnen Familien selbst, theils so daß eine vorzüglich für fromme Erregungen gewekkte als die überwiegend selbstthätige vorherrscht, und die übrigen ihr als gleichsam fast Unmündige nur ihre Empfänglichkeit darbieten, wie dies im Gebiet eines jeden erblichen Priesterthumes der Fall ist. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdrukk Kirche.

Zusaz. Hier wird der beste Ort sein, uns über die Art, wie der Ausdrukk Religion in verschiedenem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unserm Standpunkt zu verständigen, wiewol wir selbst uns desselben bis auf einen flüchtigen nur der

Abwechſelung dienenden Gebrauch möglichſt enthalten. Zunächſt alſo wenn man von einer beſtimmten Religion redet, geſchieht dies immer in Beziehung auf eine beſtimmte Kirche, und man verſteht darunter im allgemeinen das Ganze der einer ſolchen Gemeinſchaft zum Grunde liegenden und in ihren Mitgliedern anerkanntermaßen identiſchen frommen Gemüthszuſtände ſeinem beſonderen Inhalte nach, wie er vermittelſt der Beſinnung über die frommen Erregungen und der Reflexion darauf dargelegt werden kann; womit nun zuſammenhängt, daß die einen verſchie- 41
denen Grad zulaſſende Erregbarkeit des Einzelnen durch jene Gemeinſchaft und auch ſeine Wirkſamkeit auf die Gemeinſchaft, alſo der Antheil den er an dem Umlauf und der Fortpflanzung der frommen Erregungen hat, durch den Ausdruk Religioſität bezeichnet wird. Will man nun aber eben ſo wie man chriſtliche und muhamedaniſche Religion ſagt, auch natürliche Religion ſagen: ſo verläßt man jene Regel wieder, und verwirrt den Sprachgebrauch, weil es keine natürliche Kirche giebt, und alſo auch keinen beſtimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion aufſuchen könnte. Bedient man ſich des Ausdrukks Religion ſchlechthin: ſo kann er nicht wieder ein ſolches Ganzes bedeuten; ſondern es kann darunter nicht füglich etwas anderes verſtanden werden als die Richtung des menſchlichen Gemüthes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen, jedoch immer ſchon mit ihrem Außerlichwerden und alſo dem Anſtreben der Gemeinſchaft zuſammengedacht, das heißt die Möglichkeit einzelner Religionen, aber ohne dabei den Unterſchied zwiſchen fließender und begrenzter Gemeinſchaft zu beachten; jene Richtung allein, alſo die fromme Erregbarkeit der einzelnen Seele überhaupt, wäre dann die Religioſität ſchlechthin. Selten aber werden dieſe Ausdrükke im Gebrauch gehörig geſchieden. — Sofern nun die Beſchaffenheit der frommen Gemüthszuſtände des Einzelnen nicht ganz in dem aufgeht, was als gleichmäßig in der Gemeinſchaft anerkannt worden iſt, pflegt man jenes rein perſönliche ſeinem Inhalt nach betrachtet die ſubjective Religion

zu nennen, das gemeinsame aber die objective. Doch ist auch dieser Sprachgebrauch höchst unbequem, sobald wie jetzt unter uns der Fall ist, eine große Kirche in mehrere kleinere Kirchengemeinschaften zerfällt ohne doch ihre Einheit gänzlich aufzugeben. Denn das eigenthümliche der kleineren wäre dann auch subjective
42 Religion in Vergleich mit dem in der großen Kirche als gemeinsam anerkannten, während sie doch objectiv wäre im Vergleich mit dem eigenthümlichen in ihren einzelnen Gliedern. Endlich wie allerdings in den frommen Erregungen selbst wenngleich genau zusammengehörig doch unterschieden werden kann die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und die Aeußerungsweise desselben: so pflegt man die Gliederung der mittheilenden Aeußerungen der Frömmigkeit in einer Gemeinschaft die äußere Religion zu nennen, den Gesammtinhalt aber der frommen Erregungen, wie sie in den Einzelnen wirklich vorkommen, nennt man dann die innere Religion. — Wenn nun diese Bestimmungen leicht die besten sein mögen, um die verschiedenen sehr willkührlichen Gebrauchsweisen darunter zu befassen: so darf man nur die Ausdrükke mit den Erklärungen vergleichen, um sich zu überzeugen, wie sehr hier alles schwankt. Daher es wol besser ist, im wissenschaftlichen Gebrauch sich dieser Bezeichnungen lieber zu enthalten, zumal der Ausdrukk im Gebiete des Christenthums in unserer Sprache sehr neu ist.

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt; Lehnsäze aus der Religionsphilosophie.

§. 7. Die verschiedenen in der Geschichte hervortretenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zu einander theils als verschiedene Entwikklungsstufen, theils als verschiedene Arten.

1. Die fromme Gemeinschaft, welche sich als Hausgottesdienst innerhalb einer einzelnen Familie bildet, kann man, weil

ſie ſich im Innern verbirgt, nicht füglich als ein geſchichtliches Hervortreten anſehen. Indeß iſt der Uebergang von hier zu 43
einer eigentlich geſchichtlichen Erſcheinung auch oft ſehr allmählig. Der Anfang dazu liegt ſchon in dem großen Stil des patriarchaliſchen Hausweſens und der fortdauernden Verbindung zwiſchen neben einander lebenden Familien von Söhnen uud Enkeln; woraus allein ſich ſchon die beiden vorher (§. 5, 4) erwähnten Grundformen entwikkeln können. Schon in dieſen Uebergängen, wenn man mehrere dergleichen neben einander ſtellt, können beiderlei Differenzen wenigſtens im Keim enthalten ſein. — Was nun zuerſt die verſchiedenen Entwikklungsſtufen betrifft: ſo iſt ſchon das geſchichtliche Hervortreten ſelbſt eine höhere, und ſteht über dem bloßen iſolirten Hausgottesdienſt, wie der bürgerliche Zuſtand auch in ſeinen unvollkommenſten Formen über der geſtaltloſen Zuſammengehörigkeit des vorbürgerlichen Zuſtandes ſteht. Doch betrifft dieſe Verſchiedenheit keineswegs nur die Geſtaltung oder gar den Umfang der Gemeinſchaft ſelbſt, ſondern die Beſchaffenheit der ihr zum Grunde liegenden frommen Gemüthszuſtände ſelbſt, je nachdem ſie ſich im bewußten Gegenſaz mit den Bewegungen des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins zur Klarheit herausarbeiten. Wenn nun dieſe Entwikklung auch zum Theil von der Geſammtentwikklung der geiſtigen Kräfte abhängig iſt, ſo daß manche Gemeinſchaft ſchon bloß deshalb nicht länger in ihrem eigenthümlichen Weſen fortbeſtehen kann, wie zum Beiſpiel manche Formen des Gözendienſtes, wenn ſie auch einen hohen Grad von mechaniſchem Geſchikk in Anſpruch nehmen können, doch eine auch nur mittelmäßige wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Ausbildung nicht ertragen, ſondern darin untergehen müſſen: ſo geht ſie doch zum Theil auch wieder ihren eignen Gang, und es ſchließt keinen Widerſpruch in ſich, daß ſich in einer Geſammtheit die Frömmigkeit bis zur höchſten Vollendung entwikkle, während andere geiſtige Lebensfunctionen noch weit zurükkbleiben. — Allein alle Verſchiedenheiten ſind nicht als ſolche Stufen zu begreifen. Denn es giebt Geſtaltungen gemeinſamer Frömmigkeit, welche, 44

wie man dies wol von dem helleniſchen und dem indiſchen Polytheismus ſagen kann, in der Entwikklungsreihe betrachtet, die eine eben ſo viel unter ſich und über ſich zu haben ſcheinen als die andere, dennoch aber ſehr beſtimmt von einander verſchieden ſind. Wenn nun ſolche mehrere derſelben Stufe angehörig vorhanden ſind, ſo wird es immer das natürlichſte ſein, ſie als Gattungen oder Arten zu bezeichnen. Und ohnſtreitig läßt ſich ſelbſt auf der niedrigſten Stufe nachweiſen, daß die meiſten räumlich von einander geſchiedenen frommen Gemeinſchaften zugleich durch innere Differenzen getrennt ſind.

2. Allerdings aber ſind beide Unterſcheidungen die in Entwikklungsſtufen und die in Gattungen oder Arten hier ſowol als überhaupt auf dem geſchichtlichen Gebiet, oder dem der ſogenannten moraliſchen Perſonen, nicht ſo beſtimmt feſtzuhalten und ſo ſicher durchzuführen als auf dem Naturgebiet. Denn wir haben es hier nicht mit unveränderlichen Geſtalten zu thun, die ſich immer auf dieſelbe Weiſe reproduciren; ſondern auch jede individuelle Gemeinſchaft iſt einer größeren oder geringeren Entwikklung innerhalb ihres Gattungscharakters fähig. Denkt man ſich nun, daß auf dieſem Wege, ſo wie der Einzelne ja kann von einer unvollkommnern Religionsgemeinſchaft zu einer höheren übergehen, ſo auch eine einzelne Gemeinſchaft unbeſchadet ihres Gattungscharakters ſich könnte über ihre urſprüngliche Stufe hinaus entwikkeln, und daß dieſes gleichmäßig bei allen geſchehen könne: ſo würde natürlich der Begriff der Stufen ganz zurükktreten, denn der lezte Moment auf der niedrigeren und der erſte auf der höheren könnten einen ſtetigen Zuſammenhang bilden, und man würde dann richtiger ſagen, daß jede Gattung ſich durch eine Reihe von Entwikklungen aus dem unvollkommnen zum vollkommnern hinaufbilde. Sezt man im Gegentheil, daß, ſo wie wir auch von dem Einzelnen in gewiſſem Sinne ſagen, er werde durch den Uebergang in eine höhere Religionsform ein neuer Menſch, ſo auch der Gattungscharakter einer Gemeinſchaft verloren gehen müſſe, wenn ſie ſich auf eine höhere Stufe erheben wollte: ſo

würde dann auch auf derſelben Stufe, wenn die innere Entwikklung dabei fortbeſtehen ſoll, der Gattungscharakter ſchwankend werden und alſo überhaupt nicht feſt ſtehn; deſto ſtärker und beſtimmter aber würden die Stufen ſich unterſcheiden. — Dieſes Schwanken aber thut der Realität dieſer zwiefachen Unterſcheidung dennoch keinen Eintrag, denn jede geſchichtlich hervortretende fromme Gemeinſchaft wird doch immer zu den übrigen in dieſem zwiefachen Verhältniß ſtehen, daß ſie einigen beigeordnet iſt, andern aber über oder untergeordnet, von der einen alſo auf die eine, von der Andern aber auf die andere Weiſe unterſchieden. Und wenn diejenigen, welche ſich am meiſten mit Geſchichte und Kritik der Religionen beſchäftiget haben, weniger darauf Bedacht genommen haben, die verſchiedenen Formen in dieſen Rahmen zu ſpannen: ſo kann dies theils daher kommen, daß ſie faſt ausſchließlich bei dem individuellen ſtehn geblieben ſind, theils auch daher, daß es in einzelnen Fällen ſchwierig ſein kann, dieſe Verhältniſſe auszumitteln und beigeordnetes und untergeordnetes gehörig zu ſcheiden und auseinander zu halten. Uns kann es hier genügen, den zwiefachen Unterſchied überhaupt nur feſtgeſtellt zu haben, da es uns lediglich darauf ankommt zu unterſuchen, wie ſich das Chriſtenthum in beider Hinſicht zu anderen frommen Gemeinſchaften und Glaubensweiſen verhält.

3. Wenn unſer Saz zwar nicht behauptet, aber doch die Möglichkeit ſtillſchweigend vorausſezt, es gebe andere Geſtaltungen der Frömmigkeit, welche ſich zu dem Chriſtenthum verhielten, wie andere aber auf gleicher Entwikklungsſtufe mit ihm ſtehende, alſo in ſofern ihm gleiche Formen: ſo iſt dies doch nicht im Widerſpruch mit der bei jedem Chriſten vorauszuſezenden Ueberzeu- 46
gung von der ausſchließenden Vortrefflichkeit des Chriſtenthums. Denn auch auf dem Gebiet der Natur unterſcheiden wir vollkommene und unvollkommene Thiere als gleichſam verſchiedene Entwikklungsſtufen des thieriſchen Lebens, und auf jeder von dieſen wieder verſchiedene Gattungen, die alſo als Ausdrukk derſelben Stufe einander gleich ſind; dies aber hindert nicht, daß nicht

dennoch auf einer niederen Stufe die eine ſich mehr der höheren nähert und in ſofern vollkommner iſt als die andern. Eben ſo nun kann auch das Chriſtenthum, wenn gleich mehrere Gattungen der Frömmigkeit dieſelbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommner ſein als irgend eine von ihnen. — Nur das verträgt ſich nicht mit unſerm Saz, was freilich häufig gehört wird, daß die chriſtliche Frömmigkeit ſich wenigſtens zu den meiſten anderen Geſtaltungen verhalten ſoll, wie die wahre zu den falſchen. Denn wenn die auf derſelben Stufe mit dem Chriſtenthum ſtehenden Religionen durchaus falſch wären, wie könnten ſie ſoviel gleiches mit dem Chriſtenthum haben als jene Stellung erfordert? Und wenn die Religionen, welche die unteren Stufen einnehmen, lauter Irrthümer enthielten: wie ſollte es möglich ſein, daß man aus ihnen in das Chriſtenthum übergehen könnte? da doch nur in dem wahren und nicht in dem falſchen die Empfänglichkeit für die höhere Wahrheit des Chriſtenthums gegründet ſein kann. Vielmehr liegt der ganzen Darſtellung, welche hier eingeleitet wird, die Maxime zum Grunde, daß der Irrthum nirgend an und für ſich iſt, ſondern immer nur an dem wahren, und daß er nicht eher vollkommen verſtanden worden iſt, bis man ſeinen Zuſammenhang mit der Wahrheit, und das wahre woran er haftet, gefunden hat. Damit ſtimmen auch die Aeußerungen des Apoſtels überein, wenn er ſelbſt die Vielgötterei als eine Verkehrung des urſprünglichen und dabei zum Grunde liegenden Be-
47 wußtſeins von Gott darſtellt, und in einem Zeugniß des durch alle jene Dichtungen noch unbefriedigten Verlangens eine dunkle Ahndung des wahren Gottes findet [1].

§. 8. Diejenigen Geſtaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemüthszuſtände die Abhängigkeit alles endlichen von Einem Höchſten und Unendlichen ausſprechen, d. i. die monotheiſtiſchen nehmen die höchſte Stufe

[1] Röm. 1, 21. flgd. Ap. Geſch. 17, 27 — 30.

ein, und alle anderen verhalten ſich zu ihnen wie untergeordnete, von welchen den Menſchen beſtimmt iſt zu jenen höheren überzugehen.

1. Als ſolche untergeordnete Stufen ſezen wir im allgemeinen den eigentlichen Gözendienſt, auch Fetiſchismus genannt, und die Vielgötterei; jener wiederum ſteht tief unter dieſer. Der Gözendiener kann ſehr füglich nur Ein Idol haben, ohne daß dieſe Monolatrie irgend eine Aehnlichkeit hätte mit dem Monotheismus; denn er ſchreibt dem Gözen nur einen Einfluß auf ein beſchränktes Gebiet von Gegenſtänden oder Veränderungen zu, über welches hinaus ſein eigenes Intereſſe und Mitgefühl ſich nicht erſtrekkt. Das Hinzunehmen mehrerer Idole iſt nur etwas zufälliges, gewöhnlich auf der Erfahrung von einer Unfähigkeit des urſprünglichen beruhend, wobei aber gar nichts vollſtändiges angeſtrebt wird. Vielmehr beruht das Stillſtehn auf dieſer Stufe vornehmlich darauf, daß der Sinn für eine Totalität noch nicht entwikkelt iſt. Die alten ξόανα der griechiſchen Urſtämme waren wahrſcheinlich noch eigentliche Idole, jedes etwas für ſich allein. Die Vereinigung dieſer verſchiedenen Verehrungen, wodurch mehreren ſolcher Idole Ein Weſen ſubſtituirt wurde, und die Entſtehung mehrerer Mythenkreiſe, wodurch dieſe Gebilde in Zuſam- 48
menhang gebracht wurden, war die Entwikklung vermittelſt welcher der Uebergang vom Gözendienſt zur eigentlichen Vielgötterei erfolgte. Je mehr indeß an den ſo gebildeten Weſen noch die Vorſtellung von mannigfaltigen lokalen Einwohnungen anhaftete, deſto mehr ſchmekkte der Polytheismus noch nach Gözendienſt. Eigentliche Vielgötterei iſt nur da, wo die lokalen Beziehungen ganz zurükktreten, und die Götter, geiſtig beſtimmt, eine gegliederte zuſammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit wenn auch nicht nachgewieſen doch vorausgeſezt und angeſtrebt wird. Je mehr alsdann ein jedes einzelnes dieſer Weſen auf das ganze Syſtem derſelben und dieſes wiederum auf alles ins Bewußtſein aufgenommene Sein bezogen wird: um deſto beſtimmter wird

auch die Abhängigkeit alles Endlichen nur nicht von Einem Höchsten, ſondern von dieſer höchſten Geſammtheit in dem fromm erregten Selbſtbewußtſein ausgeſagt. In dieſem Zuſtande des frommen Glaubens aber kann es nicht fehlen daß nicht hie und da wenigſtens hinter der Vielheit höherer Weſen die Einheit eines höchſten ſollte geahnet werden, und dann iſt auch die Vielgötterei ſchon im Verſchwinden, und der Weg zum Monotheismus iſt geebnet.

2. Dieſe Verſchiedenheit Einen Gott zu glauben, von welchem der Fromme ſich ſelbſt als einen Beſtandtheil der Welt und mit dieſer zugleich ſchlechthin abhängig ſezt, oder einen Kreis von Göttern, zu denen er, wie ſie ſich in die Weltherrſchaft theilen, auch in verſchiedenen Beziehungen ſteht, oder endlich einzelne Götzen die der Familie oder dem Boden oder dem einzelnen Geſchäft eignen in dem er lebt, ſcheint zwar zunächſt nur eine Verſchiedenheit der Vorſtellungsweiſe zu ſein, und alſo unſerer Anſicht nach nur eine abgeleitete; und nur eine Verſchiedenheit in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſein kann ſich für uns dazu eignen, 49 daß wir die Entwikkiung der Frömmigkeit daran meſſen dürfen. Aber es iſt auch ſehr leicht zu zeigen, daß dieſe verſchiedenen Vorſtellungen zugleich von verſchiedenen Zuſtänden des Selbſtbewußtſeins abhängen. Der eigentliche Götzendienſt gründet ſich in einer den niedrigſten Zuſtand des Menſchen bezeichnenden Verworrenheit des Selbſtbewußtſeins indem das höhere und niedere ſo wenig unterſchieden werden, daß auch das Gefühl ſchlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen ſinnlich aufzufaſſenden Gegenſtand derrührend reflectirt wird. Auch der Polytheismus bezeugt noch indem die fromme Erregbarkeit ſich mit verſchiedenen Affectionen des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins einigt, ein ſolches Vorherrſchen dieſer Verſchiedenheit der Zuſtände, daß das Gefühl der ſchlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in ſeiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im ſinnlichen Selbſtbewußtſein ſezbare auftreten kann, ſondern eine Mehrheit geſezt wird von der es ausgehe. Iſt aber das höhere Selbſtbewußtſein in ſeiner Differenz

von dem ſinnlichen gänzlich entwikkelt, ſo ſind wir uns unſerer, inſofern wir überhaupt ſinnlich afficirbar ſind, d. h. ſofern wir Beſtandtheile der Welt ſind, alſo inſofern wir dieſe ganz in unſer Selbſtbewußtſein aufnehmen und es zum allgemeinen Endlichkeitsbewußtſein erweitern, als ſchlechthin abhängig bewußt. Dieſes Selbſtbewußtſein nun kann nur im Monotheismus dargeſtellt werden, und zwar ſo wie es im Saze ſelbſt ausgedrükkt iſt. Denn wenn wir uns unſerer Selbſt ohne weiteres in unſrer Endlichkeit als ſchlechthin abhängig bewußt ſind: ſo gilt daſſelbe von allem Endlichen und wir nehmen in dieſer Beziehung die ganze Welt mit in die Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins auf. Die verſchiedenen Arten dasjenige außer uns, worauf das ſchlechthinige Abhängigkeitsbewußtſein ſich bezieht, vorzuſtellen hangen alſo zuſammen theils mit der verſchiedenen Ausdehnbarkeit des Selbſtbewußtſeins, indem ſo lange der Menſch ſich nur noch mit einem kleinen Theil des endlichen Seins identificirt ſein Gott noch ein Fetiſch ſein wird, theils auch mit der Klarheit der Unterſcheidung des höheren Selbſtbewußtſeins vom niederen. Der Polytheismus ſtellt, wie natürlich, in beider Hinſicht eine unbeſtimmte Mittelſtufe dar, welche ſich bald wenig vom Gözendienſt unterſcheidet, bald, wenn ſich in der Behandlung der Vielheit ein geheimes Streben nach Einheit zeigt, ganz dicht an den Monotheismus ſtreifen kann, ſei es nun daß in den Göttern mehr die Naturkräfte dargeſtellt werden, oder daß ſich die im geſelligen Verhältniß wirkſamen menſchlichen Eigenſchaften ſymboliſiren, oder daß ſich in demſelben Cultus beides vereinige. An und für ſich ließe ſich ſonſt nicht erklären, wie das in dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mit geſezte als eine Mehrheit von Weſen ſollte reflectirt werden. Iſt aber das höhere Selbſtbewußtſein noch nicht gänzlich vom ſinnlichen geſchieden: ſo kann auch das mit geſezte nur ſinnlich aufgefaßt werden, und trägt dann den Keim der Mannigfaltigkeit ſchon in ſich. Nur alſo wenn ſich das fromme Bewußtſein ſo ohne Unterſchied mit allen Zuſtänden des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins vereinbar, aber auch

so bestimmt von diesem geschieden ausprägt, daß in den frommen Erregungen selbst keine Differenz stärker hervortritt als die des freudigen oder niederschlagenden Tons, dann erst hat der Mensch jene beiden Stufen glükklich überschritten und kann sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf Ein höchstes Wesen beziehen.

3. Deshalb nun kann auch mit Recht gesagt werden, sobald die Frömmigkeit nur erst irgendwo bis zum Glauben an Einen Gott über alles entwikkelt ist, so ist auch vorgesehen, daß der Mensch an keinem Orte der Erde auf einer von den niedrigeren Stufen stehen bleibe. Denn immer und überall ist dieser Glaube ganz vorzüglich, wenn auch nicht immer auf die richtigste Weise, bestrebt sich weiter zu verbreiten und die Empfänglichkeit der Menschen aufzuschließen; welches auch, wie wir sehen, zulezt selbst bei
51 den rohesten Menschenstämmen und unmittelbar von Fetischismus aus ohne Durchgang durch die Vielgötterei gelingt. Wogegen ein Rükkgang vom Monotheismus, so weit unsere Geschichte reicht, genau betrachtet nirgend vorkommt. Bei den meisten Christen, welche in Verfolgungen zum Heidenthum zurükkehrten, war dies nur scheinbar. Wo es wirklich Ernst geworden, da können dieselben Menschen vorher bei ihrer Bekehrung zum Christenthum nur von einer allgemeinen Bewegung mit fortgerissen worden sein, ohne das Wesen dieses Glaubens in ihr persönliches Bewußtsein aufgenommen zu haben. Nur darf hieraus noch nicht gefolgert werden, daß wir um das Vorhandensein des Fetischismus zu erklären eine noch niedrigere Stufe zu Hülfe nehmen müßten, nämlich einen gänzlichen Mangel aller religiösen Erregung. Wiewol schon Manche den ursprünglichen Zustand der Menschen als eine solche Brutalität dargestellt haben, so läßt sich doch, wenn man auch alle Spuren einer solchen nicht läugnen kann, weder geschichtlich nachweisen noch im allgemeinen vorstellen, wie sich aus dieser von selbst etwas höheres entwikkelt habe. Eben so wenig ist auch nachzuweisen, daß irgendwo die Vielgötterei sich rein von innen heraus in einen ächten Monotheismus umgebildet habe; aber als möglich läßt sich dieses wenigstens, wie oben angezeigt worden ist,

denken. Ueberhaupt aber müſſen wir uns gegen die Forderung verwahren, daß uns obliege, weil wir eine ſolche Abſtufung beſtimmt vorzeigen, deshalb auch einen urſprünglichen Religionszuſtand beſtimmt anzugeben, da wir ja auch in andern Beziehungen nirgend bis auf das urſprüngliche zurückkommen. Bleiben wir indeß lediglich bei unſern Vorausſezungen ſtehen, ohne uns auf geſchichtlich geſtaltete Ausſagen über eine ganz vorgeſchichtliche Zeit zu berufen, ſo laſſen uns dieſe die Wahl zwiſchen zwei Vorſtellungsarten. Entweder jene ganz dunkle und verworrene Geſtalt der Frömmigkeit iſt überall die erſte geweſen, und hat ſich zunächſt durch das Zuſammentreten mehrerer kleiner Stämme in eine grö- 52
ßere Gemeinſchaft zum Polytheismus geſteigert, oder ein kindlicher, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermiſchung des höheren und niederen unterworfener Monotheismus war das urſprüngliche, und hat ſich bei den Einen vollends zum Gözendienſt verdunkelt, bei den Andern zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt.

4. Auf dieſer höchſten Stufe des Monotheismus zeigt uns die Geſchichte nur drei große Gemeinſchaften die jüdiſche, die chriſtliche, die muhamedaniſche, die erſte faſt im Erlöſchen die andern um die Herrſchaft in dem menſchlichen Geſchlecht ſich ſtreitend. Das Judenthum zeigt durch die Beſchränkung der Liebe des Jehovah auf den Abrahamiſchen Stamm noch eine Verwandſchaft mit dem Fetiſchismus, und die vielen Schwankungen nach der Seite des Gözendienſtes hin beweiſen daß während der politiſchen Blüthe des Volkes der monotheiſtiſche Glaube noch nicht feſtgewurzelt war, und ſich erſt ſeit dem babyloniſchen Exil rein und vollſtändig entwikkelt hat. Der Islam auf der andern Seite verräth durch ſeinen leidenſchaftlichen Charakter und den ſtarken ſinnlichen Gehalt ſeiner Vorſtellungen ohnerachtet des ſtreng gehaltenen Monotheismus doch einen ſtarken Einfluß jener Gewalt des ſinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche ſonſt den Menſchen auf der Stufe der Vielgötterei feſthält. Das Chriſtenthum ſtellt ſich daher ſchon deshalb, weil es ſich von beiden Ausweichungen frei hält, über jene beiden Formen, und

behauptet ſich als die reinſte in der Geſchichte hervorgetretene Geſtaltung des Monotheismus. Daher giebt es auch im Großen genau betrachtet eben ſo wenig einen Rükktritt aus dem Chriſtenthum in Judenthum oder Muhamedanism als es einen Rükkfall giebt aus irgend einer monotheiſtiſchen Religion in Vielgötterei oder Gözendienſt. Einzelne Ausnahmen werden immer mit
53 krankhaften Gemüthszuſtänden zuſammenhängen, oder es wird ſtatt der Frömmigkeit nur eine Form des Unfrommſeins mit der andern vertauſcht, wie dies wol bei den Renegaten durchgängig der Fall iſt. Und ſo bürgt ſchon dieſe Vergleichung mit ſeines Gleichen dafür, daß das Chriſtenthum in der That[1] die vollkommenſte unter den am meiſten entwikkelten Religionsformen iſt.

Zuſaz 1. Die gegebene Darſtellung ſtimmt nicht mit einer Anſicht überein, welche in den Religionen der untergeordneten Stufen gar keine Frömmigkeit anerkennen will ſondern nur Aberglauben, vorzüglich deshalb weil ſie ihre Quelle nur in der Furcht hätten. Allein die Ehre des Chriſtenthums erfordert eine ſolche Behauptung keineswegs. Denn da es ſelbſt behauptet[2], daß nur die völlige Liebe alle Furcht austreibt: ſo muß es auch zugeben, daß die unvollkommene Liebe nie völlig frei iſt von Furcht. Und ſo iſt auch überall ſelbſt im Gözendienſt, wenn nur der Göze als ein ſchüzendes und nicht ſchlechthin in der Qualität eines böſen Weſens angebetet wird, die Furcht keineswegs ganz getrennt von allen Regungen der Liebe, vielmehr nur eine der unvollkommenen Liebe coordinirte Umbiegung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Auch möchte wol, wenn man für dieſe Religionen, abgeſehen davon daß Viele unter ihnen viel zu heiter ſind um aus der Furcht begriffen werden zu können, einen ganz anderen Urſprung aufſuchen wollte, ſchwer nachzuweiſen ſein, was für eine andere und worauf ihrer inneren Abzwekkung nach gehende Richtung in der menſchlichen Seele denn dieſe ſei, durch welche die Idolatrie erzeugt wird und welche, wenn an deren Stelle die Religion tritt, wieder ver-

[1] Vgl. §. 7, 3.

[2] 1 Joh. 4, 18.

loren gehen müßte. Vielmehr dürfen wir in allen dieſen Erzeugniſſen des menſchlichen Geiſtes die Gleichartigkeit nicht in Abrede ſtellen, und müſſen auch für die niederen Potenzen doch dieſelbe Wurzel anerkennen.

Zuſaz 2. Wenn nicht der Gleichklang wäre, dürfte kaum eine Veranlaſſung vorhanden ſein ausdrükklich zu bemerken, daß es gar nicht zur Sache gehört etwas über die Vorſtellungsweiſe zu ſagen, welche man Pantheismus nennt. Denn ſie iſt niemals das Bekenntniß einer geſchichtlich hervorgetretenen frommen Gemeinſchaft geweſen, und mit dieſen haben wir es ja nur zu thun. Ja auch nicht einmal Einzelne haben urſprünglich ihre eigene Anſicht mit dieſem Namen bezeichnet, ſondern er iſt als ein Schimpf und Nekname eingeſchlichen; und wo dies der Fall iſt, bleibt es allemal ſchwierig die Einheit der Bedeutung feſtzuhalten. Das einzige was hier, aber auch nur an einem ſolchen abgelegenen Ort, über den Gegenſtand verhandelt werden kann, iſt nur die Frage, was für ein Verhältniß dieſe Vorſtellungsart zur Frömmigkeit hat. Daß ſie nun nicht eben ſo wie die drei hier aufgezeigten aus den frommen Erregungen als die unmittelbare Reflexion über ſie entſteht, iſt ſchon zugegeben. Fragt man aber, ob ſie ſich, wenn ſie einmal anders wie, alſo auf dem Wege der Spekulation oder auch nur des Raiſonnements, entſtanden iſt, doch mit der Frömmigkeit verträgt: ſo iſt dieſe Frage wol unbedenklich zu bejahen, ſo fern nämlich Pantheismus doch irgend eine Art und Weiſe des Theismus ausdrükken ſoll, und das Wort nicht lediglich und überall nur eine verlarvte materialiſtiſche Negation des Theismus iſt. Sehn wir auf den Gözendienſt und bedenken wie er überall mit einer höchſt beſchränkten Weltkunde verbunden iſt, und dabei voll Magie und Zauberei aller Art: ſo iſt wol ſehr leicht einzuſehen, daß an eine beſtimmte Scheidung deſſen, was auf dieſer Stufe als Welt und was als Gott geſezt wird, in den wenigſten Fällen zu denken iſt. Und warum ſollte ſich ein helleniſcher Polytheiſt, in Verlegenheit mit den ganz menſchlichen Geſtalten der Götter, nicht ſeine großen Götter mit den gewordenen Göttern des Platon

haben identificiren können, auch ohne den Gott der dort zu jenen redet mit anzunehmen, ſondern nur den Thron der Nothwendigkeit? Seine Frömmigkeit hätte ſich dann nicht geändert; aber ſeine Vorſtellung wäre eine pantheiſtiſche geworden. Denken wir uns aber die höchſte Stufe der Frömmigkeit, und halten dem gemäß auch den Pantheismus an der gewöhnlichen Formel Eins und Alles feſt: ſo werden dann doch Gott und Welt wenigſtens der Function nach geſchieden bleiben, und alſo kann auch ein ſolcher, indem er ſich in die Welt mit einrechnet, ſich mit dieſem All abhängig fühlen von dem was das Eins iſt dazu. Solche Zuſtände werden ſich dann von den frommen Erregungen manches Monotheiſten ſchwer unterſcheiden laſſen. Wenigſtens trifft der immer etwas wunderliche daß ich ſo ſage grob gezeichnete Unterſchied zwiſchen einem außer oder überweltlichen und einem innerweltlichen Gott, die Sache nicht ſonderlich, da ſtreng genommen von Gott nichts nach dem Gegenſaz von innerhalb und außerhalb ausgeſagt werden kann, ohne irgendwie die göttliche Allmacht und Allgegenwart zu gefährden.

§. 9. Als verſchiedenartig entfernen ſich am weiteſten von einander diejenigen Geſtaltungen der Frömmigkeit, welche in Bezug auf die frommen Erregungen entgegengeſezt die einen das natürliche in den menſchlichen Zuſtänden dem ſittlichen, die andern das ſittliche dem natürlichen unterordnen.

1. Wir verſuchen eine begriffsmäßige Theilung des gleichgeſtellten, die ſich alſo zu der Theilung des ganzen Gebietes wie eine Queertheilung verhält, zunächſt auch nur um des Chriſtenthums willen und alſo für die höchſte Stufe. Ob dieſelbe Theilung auch auf den untergeordneten Stufen gilt, iſt eine hier gar nicht zur Sache gehörige Frage. Für die höchſte Stufe aber iſt uns der Verſuch nothwendig. Denn wenn ſie auch durch die drei aufgezeigten Gemeinſchaften geſchichtlich ganz ausgefüllt wird: ſo bedürfen wir doch noch eines näher beſtimmten Ortes um

das Christenthum hineinzufassen, da wir es sonst nur auf empirische Weise von den andern beiden unterscheiden könnten, wobei keine Sicherheit vorhanden wäre, ob auch die wesentlicheren Unterschiede herausgehoben würden oder vielleicht nur Zufälligkeiten aufgegriffen. Der Versuch ist daher nur als gelungen anzusehen, wenn wir einen Theilungsgrund finden, durch welchen das Christenthum entweder für sich von beiden andern, oder auch nur mit einer von beiden zusammen von der dritten bestimmt getrennt wird. — Da nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für sich betrachtet ganz einfach ist, und der Begriff desselben keinen Grund zur Verschiedenartigkeit darbietet: so können wir diesen nur daraus hernehmen, daß jenes Gefühl um einen Moment zu erfüllen sich erst mit einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins vereinigen muß, diese sinnlichen Erregungen aber als ein unendlich mannigfaltiges anzusehen sind. Nun ist freilich an und für sich betrachtet das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit *allen* jenen Erregungen gleich verwandt und durch alle gleich sehr erregbar; demohnerachtet läßt sich der Analogie nach annehmen, daß sich diese Verwandtschaft in der Wirklichkeit nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch in größeren Massen verschieden differentiirt, so daß entweder bei Einigen eine gewisse Klasse von sinnlichen Gefühlen sich leicht und sicher zur frommen Erregung gestaltet, eine andere jener entgegengesezte aber schwer oder gar nicht, bei Andern hingegen sich eben dieses umgekehrt verhält, oder daß sich dieselben sinnlichen Selbstbewußtseinszustände bei den Einen unter Einer, bei den Andern unter der entgegengesezten Bedingung zu frommen Momenten gestalten. Was das erste betrifft, so könnte man zunächst diese Zustände theilen in mehr leibliche und mehr geistige, in solche die durch 57
Einwirkung der Menschen und ihrer Handlungen, und in solche die durch Einwirkung der äußeren Natur entstehen. Allein dies könnte nur von einzelnen Menschen gelten, daß Einige leichter durch äußere Natureindrükke, Andre leichter durch gesellige Verhältnisse und daher entstandene Stimmungen fromm erregt werden;

ein Unterſchied aber zwiſchen einer frommen Gemeinſchaft und den andern läßt ſich hieraus nicht erklären, indem eine jede alle dieſe Verſchiedenheiten in ſich faßt, und keine von ihnen die eine oder die andere Art der Erregung aus ihrem Umfang ausſchließt oder auch nur bedeutend die eine hinter die andere zurükkſtellt. Man könnte ferner darauf ſehen, daß wie das ganze Leben ein Ineinanderſein und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden iſt, ſo auch der Menſch ſich ſeiner ſelbſt bald mehr als leidend bald mehr als thätig bewußt iſt. Und dies ließe ſich ſchon eher als gemeinſame Conſtitution großer Maſſen denken, daß hier die thätige Form des Selbſtbewußtſeins ſich leichter zur frommen Erregung ſteigert, die leidende mehr auf der ſinnlichen Stufe zurükkbleibt, dort hingegen es ſich umgekehrt verhält. Nur freilich daß dieſes ſo einfach aufgefaßt lediglich ein fließender Unterſchied bleibt zwiſchen einem mehr und minder, ſo daß derſelbe Moment mit dem Einen verglichen als ein mehr leidender mit einem andern als ein mehr thätiger aufzufaſſen iſt. Soll zwiſchen den verſchiedenen Geſtaltungen der Frömmigkeit eine große und im Ganzen anwendbare Abtheilung gemacht werden, ſo muß ſich der fließende Unterſchied in eine ſolche Unterordnung verwandeln, wie der Saz andeutet. Dieſe Unterordnung iſt nach der einen Seite hin am ſtärkſten ausgeprägt, wenn die leidentlichen Zuſtände gleichviel ob angenehm oder unangenehm, ob durch die äußere Natur oder durch geſellige Verhältniſſe veranlaßt, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur in ſofern erregen, als ſie auf die Selbſtthätigkeit
50 bezogen werden, das heißt inſofern als wir wiſſen, daß etwas und was, eben deshalb weil wir uns zu der Geſammtheit des Seins in dem Verhältniß befinden welches in dem leidentlichen Zuſtand ausgedrükkt iſt, von uns zu thun ſei, ſo demnach daß die mit jenem Zuſtande zuſammenhängende und daraus hervorgehende Handlung eben dieſes Gottesbewußtſein zu ſeinem Impuls hat. Wo alſo die Frömmigkeit ſich ſo geſtaltet, da werden die leidentlichen Zuſtände, zur frommen Erregung geſteigert, nur Veranlaſſung, um eine beſtimmte nur aus einem ſo modificirten

Gottesbewußtſein erklärbare Thätigkeit zu entwikkeln; und in dem Kreiſe ſolcher frommen Erregungen erſcheinen alle leidentlichen Verhältniſſe des Menſchen zur Welt nur als Mittel, um die Geſammtheit ſeiner thätigen Zuſtände hervorzurufen, wodurch der Gegenſaz zwiſchen dem ſinnlich angenehmen und unangenehmen darin überwältigt wird und in den Hintergrund tritt, wogegen er freilich vorherrſchend bleibt in den Fällen, wo das ſinnliche Gefühl ſich nicht zur frommen Erregung ſteigert. Dieſe Unterordnung bezeichnen wir mit dem freilich anderwärts etwas anders gebrauchten Ausdrukk teleologiſcher Frömmigkeit, der aber hier nur bedeuten ſoll, daß die vorherrſchende Beziehung auf die ſittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszuſtände bildet. Iſt nun die in der frommen Erregung vorgebildete Handlung ein werkthätiger Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes: ſo iſt der Gemüthszuſtand ein erhebender, ſei nun das veranlaſſende Gefühl angenehm oder unangenehm. Iſt ſie aber ein Zurükkgehen in ſich ſelbſt oder ein Suchen nach Hülfe, um eine merklich gewordene Hemmung des höheren Lebens aufzuheben: ſo iſt der Gemüthszuſtand ein demüthigender, ſei nun das veranlaſſende Gefühl unangenehm oder angenehm geweſen. In der entgegengeſezten Richtung zeigt ſich dieſe Unterordnung in ihrer Vollkommenheit, wenn das Selbſtbewußtſein eines Thätigkeitszuſtandes nur in der Beziehung in das ſchlechthinige Abhängig- 53
keitsgefühl aufgenommen wird, wie der Zuſtand ſelbſt als Ergebniß aus denen zwiſchen dem Subject und dem übrigen geſammten Sein beſtehenden Verhältniſſen erſcheint, alſo auf die leidentliche Seite des Subjects bezogen wird. Nun aber iſt jeder einzelne Thätigkeitszuſtand nur ein beſonderer Ausdrukk von dem in dem Subject beſtehenden und die perſönliche Eigenthümlichkeit deſſelben bildenden Verhältniß der gemeinſamen menſchlichen Kräfte, mithin wird in jeder frommen Erregung dieſer Art jenes Verhältniß ſelbſt als das Ergebniß der vom höchſten Weſen geordneten Einwirkungen aller Dinge auf das Subject geſezt, in den erhebenden ſonach als Zuſammenſtimmung das heißt als Schönheit des ein-

zelnen Lebens, in den unangenehmen oder demüthigenden als Mißstimmung oder Häßlichkeit. Diese Gestaltung der Frömmigkeit nun, wenn jeder Moment der Selbstthätigkeit nur als ein Bestimmtsein des Einzelnen durch das gesammte endliche Sein, also auf die leidentliche Seite bezogen, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wollen wir die ästhetische Frömmigkeit nennen. Beide Grundformen sind einander vermöge der entgegengesezten Unterordnung des in beiden zugleich gesezten auch bestimmt entgegengesezt, und jedes fromme Mitgefühl gestaltet sich natürlich in beiden eben so wie das persönliche, indem jenes nur ein erweitertes, dieses nur ein zusammengezogenes Selbstbewußtsein ist.

2. Eine allgemeine Nachweisung darüber, ob die geschichtlich vorkommenden Glaubensweisen sich vorzüglich nach diesem Gegensaz unterscheiden lassen, wäre nur das Geschäft einer allgemeinen kritischen Religionsgeschichte. Hier kommt es nur darauf an, ob sich die Eintheilung in soweit bewährt, daß sie das Christenthum von demjenigen was ihm coordinirt ist, scheidet, und uns durch nähere Bestimmung seines Ortes die Aussonderung seines eigenthümlichen Wesens erleichtert. Was uns indessen am meisten gegenwärtig ist als dem Christenthum in dieser Hinsicht scharf entgegengesezt, das ist ihm nicht coordinirt sondern gehört einer niederen Stufe, nämlich die hellenische Vielgötterei. In dieser tritt die teleologische Richtung ganz zurükk, von der Idee einer Gesammtheit sittlicher Zwekke und von einer Beziehung der menschlichen Zustände im allgemeinen auf dieselbe giebt es weder in ihren religiösen Symbolen noch selbst in ihren Mysterien eine bedeutende Spur, wogegen was wir die ästhetische Ansicht genannt haben auf das bestimmteste vorherrscht indem auch die Götter vorzüglich verschiedene Verhältnisse in den Thätigkeiten der menschlichen Seele, und also eine eigenthümliche Form innerer Schönheit darzustellen bestimmt sind. Daß nun das Christenthum, auch abgesehen von der höheren Stufe die es einnimmt, diesem Charakter auf das schärfste entgegentritt, wird wol nicht leicht jemand läugnen.

Was irgend auf dieſem Gebiete Gottesbewußtſein wird, das wird auch bezogen auf die Geſammtheit der Thätigkeitszuſtände in der Idee von einem Reiche Gottes, wogegen die Vorſtellung von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebniß aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre, dem Chriſtenthum, ohnerachtet es ſo zeitig den Hellenismus in Maſſe in ſich aufgenommen hat, immer ſo fremd geblieben iſt, daß ſie niemals in den Cyklus gemein geltender Ausdrükke auf dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit aufgenommen oder in irgend einer Behandlung der chriſtlichen Sittenlehre geltend gemacht worden iſt. Jenes im Chriſtenthum ſo bedeutende ja alles unter ſich befaſſende Bild eines Reiches Gottes iſt aber nur der allgemeine Ausdrukk davon, daß im Chriſtenthum aller Schmerz und alle Freude nur in ſo fern fromm ſind als ſie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung die von einem leidentlichen Zuſtande ausgeht im Bewußtſein eines Ueberganges zur Thätigkeit endet.

Damit nun aber auch entſchieden werde, ob nicht etwa der 61
aufgezeigte Gegenſaz zwiſchen der teleologiſchen und äſthetiſchen Richtung dennoch im nothwendigen Zuſammenhang ſtehe mit dem Unterſchiede beider Stufen, ſo daß aller Polytheismus nothwendig der äſthetiſchen Seite angehöre und aller Monotheismus der teleologiſchen, dürfen wir nur auf der höchſten Stufe ſelbſt ſtehen bleiben und fragen, ob die beiden andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſen ſich in dieſer Hinſicht eben ſo verhalten wie das Chriſtenthum oder nicht. Das Judenthum nun, wenn es gleich die leidentlichen Zuſtände auf die thätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belohnungen bezieht als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln; ſo iſt doch die vorherrſchende Form des Gottesbewußtſeins die des gebietenden Willens, und es wendet ſich alſo nothwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuſtänden ausgeht, den thätigen zu. Der Islam hingegen zeigt keineswegs dieſelbe Unterordnung des leidentlichen unter das thätige. Vielmehr da dieſe Geſtaltung der Frömmigkeit in dem

Bewußtſein unabänderlicher göttlicher Schikkungen zur gänzlichen Ruhe kommt, ſo daß auch das Selbſtthätigkeitsbewußtſein ſich nur auf die Art mit dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einigt, daß ſeine Beſtimmtheit als in jenen Schikkungen beruhend geſezt wird: ſo offenbart ſich in dieſem fataliſtiſchen Charakter auf das deutlichſte eine Unterordnung des ſittlichen unter das natürliche. Die monotheiſtiſche Stufe erſcheint ſonach getheilt, der teleologiſche Typus am meiſten im Chriſtenthum ausgeprägt, minder vollkommen im Judenthum, wogegen der Muhamedanismus, vollkommen eben ſo monotheiſtiſch, unverkennbar den äſthetiſchen Typus ausdrükkt. Sonach ſind wir für unſere Aufgabe ſchon auf ein beſtimmtes Gebiet angewieſen, und was wir als das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums aufſtellen wollen, darf eben ſo wenig von der teleologiſchen Richtung abweichen als von der monotheiſtiſchen Stufe herabſteigen.

62 §. 10. Jede einzelne Geſtaltung gemeinſchaftlicher Frömmigkeit iſt Eine theils äußerlich als ein von einem beſtimmten Anfang ausgehendes geſchichtlichſtätiges, theils innerlich als eigenthümliche Abänderung alles deſſen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweiſe derſelben Art und Abſtufung auch vorkommt, und aus beidem zuſammengenommen iſt das eigenthümliche Weſen einer jeden zu erſehen.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Rel. S. 376 folgd.

1. Der erſte Theil des Sazes wäre falſch, wenn man nachweiſen könnte, oder auch nur als möglich denken, daß chriſtliche Frömmigkeit irgendwo gleichſam von ſelbſt entſtehen könnte ganz außerhalb alles geſchichtlichen Zuſammenhanges mit dem von Chriſto ausgegangenen Impuls. Daſſelbe würde dann auch gelten von muhamedaniſcher und jüdiſcher in Bezug auf Moſes und Muhamed. Dieſe Möglichkeit indeß wird niemand zugeben. Auf den untergeordneten Stufen allerdings ſteht dieſe äußere Einheit nicht ſo feſt, theils weil der Anfangspunkt oft in die

vorgeſchichtliche Zeit fällt, was von der vormoſaiſchen monotheiſtiſchen Verehrung des Jehovah auch gilt, theils auch weil manche dieſer geſchichtlichen Formen wie die helleniſche und noch mehr die römiſche Vielgötterei ein aus mancherlei ſehr verſchiedenen Anfangspunkten allmählig zuſammengewebtes oder auch von ſelbſt zuſammengewachſenes Ganzes darſtellen. Aehnliches ließ ſich gewiß auch von den nordiſchen und indiſchen Syſtemen behaupten. Allein dieſe ſcheinbaren Ausnahmen beſtätigen vielmehr die Regel unſeres Sazes. Denn je weniger die äußere Einheit beſtimmt nachgewieſen werden kann, um deſto ſchwankender iſt auch die innere; und es ſcheint daß, wie in dem Gebiet der Natur auf den untergeordneten Lebensſtufen auch die Gattungen unbeſtimmter gehalten ſind, ſo auch auf dieſem Gebiet eine gleichmäßige 63
Vollendung der äußern und innern Einheit nur der höhern Entwikklung vorbehalten bleibt, am innigſten alſo auch in der vollkommenſten Geſtaltung — als welche wir im voraus das Chriſtenthum bezeichnen möchten — die innere Eigenthümlichkeit mit dem verbunden ſein müſſe, wodurch die äußere Einheit geſchichtlich begründet wird.

Der zweite Theil des Sazes wäre falſch, wenn man behaupten könnte, daß die verſchiedenen frommen Gemeinſchaften weſentlich nur durch Zeit und Raum getrennt wären, ohne eigentlich innere Verſchiedenheit. Dazu würde aber gehören, daß wenn ſich deren zweie im Raume berührten, ſie ſich auch für identiſch erkennen und alſo in Eines zuſammen gehen müßten, und daß dies bloß durch unverſtändigen Eigenſinn der durchaus den Namen des Urhebers feſthalten wollte, bis auf einen gewiſſen Grad könnte gehindert werden. Eben ſo daß jeder Einzelne, ohne daß irgend eine innere Veränderung mit ihm vorginge, aus ſeiner frommen Gemeinſchaft in eine ganz andere übergehn könne lediglich dadurch daß er die eine geſchichtliche Anknüpfung auflöſt und ſich einer andern anſchließt. Dies würde aber gegen alle Erfahrung ſtreiten. Ja es wäre unter dieſer Vorausſezung unmöglich, daß eine Religionsgemeinſchaft innerhalb einer andern entſtehen

könnte und ſich von ihr losreißen; denn wenn nichts neues hineinkäme, könnte auch kein neuer Anfang ſein da wo daſſelbe ſchon war.

2. Ueber den eignen Anfang jeder frommen Gemeinſchaft nun bedarf es keiner weiteren Erörterung. Ob eine neue Abartung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zuerſt nur in Einem oder gleichzeitig in Mehreren ſich bildet, iſt gleichgültig, nur daß Jeder das leztere im Allgemeinen unwahrſcheinlicher finden wird als das erſte. Eben ſo wäre es unnüz, verſchiedene Arten unterſcheiden zu wollen, wie eine ſolche neue Bildung in der Seele
64 entſtehen kann, da die Gemeinſchaft nur erſt durch die Mittheilung und Uebertragung entſteht. Daß es aber mit der inneren Verſchiedenheit die in dem Saz ausgeſprochene Bewandniß habe, bedarf noch einer Erörterung. Der Saz nämlich behauptet, was jedoch unſerm Zwekk gemäß nur auf die frommen Gemeinſchaften der höchſten Stufe angewendet werden ſoll, daß in allen zwar daſſelbe ſei, aber in jeder alles auf andere Weiſe. Die herrſchende Anſicht hingegen iſt die, daß das Meiſte in allen Gemeinſchaften der höchſten Stufe daſſelbige ſei, und daß zu dieſem allen gemeinſamen nur in jeder noch einiges beſondere hinzukomme, ſo etwa um es nur aus dem groben darzuſtellen, daß der Glaube an Einen Gott das allen dieſen gemeinſame ſei mit allem was daran hängt, in der einen aber komme der Gehorſam gegen die Geſezgebung hinzu, in der andern ſtatt deſſen der Glaube an Chriſtum, und in der dritten der an den Propheten. Allein wenn der Glaube an Chriſtum ohne Einfluß wäre auf das ohne denſelben und vor ihm ſchon vorhandene Gottesbewußtſein und auf die Art, wie es ſich mit den ſinnlichen Erregungen einigt: ſo ſtände er entweder ganz außerhalb des Gebietes der Frömmigkeit, und wäre mithin, da ihm ein anderes gar nicht angewieſen werden kann, nichts, oder Chriſtus wäre wenigſtens nur ein einzelner Gegenſtand, welcher auch Eindrükke hervorbringt, die ſich mit dem Gottesbewußtſein einigen können, und auch in dieſem Fall wäre von einem Glauben an ihn eigentlich nicht die Rede. Sollte

aber die Meinung die ſein, der Glaube an Chriſtum habe allerdings einen Einfluß, aber nur auf einige fromme Erregungen, die meiſten aber wären im Chriſtenthum ganz eben ſo geſtaltet wie in andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſen: ſo würde darin doch die Behauptung liegen, daß dieſer Glaube weniger einen Einfluß habe auf das Gottesbewußtſein, welches ja in allen frommen Erregungen deſſelben Menſchen zur ſelben Zeit, d. h. ſo lange er derſelben frommen Gemeinſchaft angehört, auch daſſelbe 65
ſein muß, ſondern es wäre nur ein Einfluß auf das ſinnlich erregte Selbſtbewußtſein, welcher alſo keine eigene Glaubensweiſe begründen könnte. Es bleibt daher nur die Annahme unſeres Sazes übrig, welche in ſich ſchließt, daß in jeder wirklich eigenthümlichen frommen Gemeinſchaft das Selbſtbewußtſein ſelbſt ein anders beſtimmtes ſein muß, indem nur unter dieſer Bedingung auch alle frommen Erregungen anders können beſtimmt ſein. Wie es ſich nun an jedem einzelnen Beiſpiel zeigen muß, daß nur ſcheinbar etwas ganz daſſelbe ſein kann in der einen Glaubensweiſe wie in der andern, wenn doch das Gottesbewußtſein ſelbſt verſchieden beſtimmt iſt in beiden: ſo iſt auch das nur ein Schein, daß in jeder Glaubensweiſe etwas ſei was in der andern gänzlich fehle. Denn wenn doch auch in andern Glaubensweiſen Menſchwerdung Gottes vorkommt und göttliche Geiſtesmittheilung: was ſollte wol das ſchlechthin neue des Chriſtenthumes ſein? Daſſelbe läßt ſich aber auch im Allgemeinen einſehn. Soll nämlich unter Vorausſezung eines vollkommen gleich beſtimmten Gottesbewußſeins in einer Glaubensweiſe etwas ſein, was in der andern nicht iſt: ſo könnte dieſes nur beruhen auf einem verſchiedenen Erfahrungsgebiet; und ſomit müßte der ganze Unterſchied verſchwinden, wenn die Erfahrungen ſich ausgleichen.

3. Wenn wir nun gleich den Begriff der Art auf unſerm Gebiet nur in einem unbeſtimmteren Sinne aufſtellen konnten: ſo ſteht doch der des Individuums auch hier feſter, und die in unſerem Saz aufgeſtellte Formel iſt dieſelbe, welche für alle individuellen Unterſchiede innerhalb derſelben Art und Gattung gilt.

Denn jeder Menſch hat alles das was der andere aber alles anders beſtimmt; und die größte Aehnlichkeit iſt nur eine abnehmende höchſtens beziehungsweiſe verſchwindende Verſchiedenheit. So hat auch jede Art daſſelbe wie jede andere ihrer Gattung, und alles im eigentlichen Sinn hinzukommende iſt nur zufälliges.
66 Nur das Auffinden dieſes unterſcheidenden in einem eigenthümlichen Daſein iſt eine Aufgabe, welche in Worten und Sazen nie vollkommen, ſondern nur durch Annäherung kann gelöſt werden. Daher auch Naturforſcher und Geſchichtſchreiber nur gewiſſe Merkmale als Kennzeichen herauszuheben pflegen, ohne daß ſie behaupten möchten, daß dieſe alles unterſcheidende und charakteriſtiſche ausdrükken; und damit wird ſich auch der Religionsbeſchreiber in den meiſten Fällen begnügen müſſen. Soll indeß zum Verſuch, damit der Apologiſt einer einzelnen Glaubensweiſe um ſo weniger fehlgreife, etwas Allgemeines angegeben werden: ſo würden wir nur bei jenem bleiben, daß in jeder eigenthümlichen Glaubensweiſe das an und für ſich überall auf derſelben Stufe gleiche Gottesbewußtſein an irgend einer Beziehung des Selbſtbewußtſeins auf ſo vorzügliche Weiſe haftet, daß es ſich mit allen andern Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins nur vermittelſt jenes einigen kann, ſo daß dieſer Beziehung alle anderen untergeordnet ſind, und ſie allen andern ihre Farbe und ihren Ton mittheilt. Sollte es ſcheinen, als werde hiedurch mehr nur eine verſchiedene Regel der Verknüpfung frommer Momente ausgedrükkt als eine Verſchiedenheit der Form oder des Inhaltes: ſo iſt nur zu bemerken, daß jeder Moment ſelbſt Verknüpfung iſt als Uebergang nämlich vom vorigen zum folgenden, und alſo auch ein anderer werden muß, wenn das fromme Selbſtbewußtſein unter eine andere Verknüpfungsweiſe geſtellt wird.

Zuſaz. Nur aus den beiden in unſerm Saz aufgeſtellten Punkten, nämlich dem beſondern Anfang auf den jede fromme Gemeinſchaft zurükkgeht und der eigenthümlichen Geſtaltung, welche die frommen Erregungen und die Ausſagen über dieſelben in jeder annehmen, läßt ſich auch der Sprachgebrauch der bekannten

Ausdrükke poſitiv und geoffenbart reguliren. Daß dieſe ziemlich verworren gebraucht werden oft ganz auf dieſelbe Weiſe 67
bald von den einzelnen Lehren bald von der Glaubensweiſe überhaupt, und bald dem natürlichen entgegengeſezt bald dem vernunftmäßigen, dies iſt bekannt. Schwerlich möchte es auch deshalb gelingen ſie ſo feſtzuſtellen, daß von denſelben ein gleichmäßiger durchgeführter Gebrauch auf dem Gebiet der wiſſenſchaftlichen Theologie zu machen wäre. Für den erſten Ausdrukk haben wir eine gute Leitung an dem Gebrauch, der von demſelben gemacht wird auf dem Gebiet der Rechtslehre, wo man das poſitive Recht entgegenſezt dem Naturrecht. Vergleicht man beides, ſo findet ſich, daß das Naturrecht in demſelben Sinn wie das poſitive, nämlich als Baſis einer bürgerlichen Gemeinſchaft, nirgend iſt. Selbſt die einfachſten und urſprünglichen Verhältniſſe, wie das väterliche Anſehn oder die ehliche Gemeinſchaft ſind in jeder Geſellſchaft auf eine eigenthümliche Weiſe beſtimmt, im Staat durch die wörtlich abgefaßte Geſezgebung, vor demſelben durch die herrſchende Sitte. Das Naturrecht aber iſt nur das was ſich aus der Geſezgebung aller Geſellſchaften auf die gleiche Weiſe abſtrahiren läßt. Ja ſelbſt wenn es als reine Erkenntniß auf einem andern Wege zu Stande käme, würde doch Jeder geſtehen, daß wenn von einer Anwendung deſſelben die Rede ſein ſollte, es doch erſt näher beſtimmt werden müſſe, und alſo als anwendbar ebenfalls nur auf den Act dieſer nähern Beſtimmung zurükkgeführt werden könne. So iſt es nun auch mit der natürlichen Religion, daß ſie [1] als Baſis einer religiöſen Gemeinſchaft nirgend iſt, ſondern nur das was ſich aus den Lehren aller frommen Gemeinſchaften der höchſten Ordnung gleichmäßig abſtrahiren läßt als das in allen vorhandene nur in jeder anders beſtimmte. Eine ſolche verzeichnete die gemeinſamen Oerter für alle in den kirchlichen Gemeinſchaften vorkommenden frommen Gemüthszuſtände, 68
und müßte, wenn man ſich alle frommen Gemeinſchaften als

[1] Vgl. §. 6. Zuſaz.

schon gegeben denkt, und auch in Bezug auf die Terminologie einer solchen Lehre die verschiedenen philosophischen Systeme als gegen einander ausgeglichen, überall dieselbe und zu allen Zeiten sich selbst gleich sein, wäre aber auch immer und überall nur ein Eigenthum, welches neben ihrer bestimmten Art und Weise der Frömmigkeit und dem Ausdrukk derselben in der Lehre diejenigen Einzelnen aus den verschiedenen Religionsgemeinschaften besäßen, welche von ihrem Standpunkt aus auch die übrigen Gemeinschaften in ihrer Zusammengehörigkeit anerkennend das in der Wirklichkeit getrennte in einer höheren Einheit zusammenzuschauen vermögen. Es würde auch nicht schwer werden zu beweisen, theils daß, was man mit diesem Namen bezeichnet, auch wirklich auf diesem Wege entstanden ist, theils daß die einzelnen Versuche dieses secundäre Erzeugniß zur Basis einer kirchlichen Gemeinschaft zu machen immer mißlungen sind, und auch immer mißlingen müssen; doch dies gehört weniger hieher. Wäre demnach als bloße Zusammenstellung von Lehrsäzen eine solche natürliche nicht sowol Religion als Glaubenslehre wie man eigentlicher sagen sollte auf jeden Fall, auch wenn sie noch anders entstanden wäre, nur das gemeinsame aller monotheistischen Glaubensweisen: so bewährte sich dann das positive einer jeden als das individualisirte, welches wie oben gezeigt worden in einer jeden nicht etwa nur hie und da ist, sondern wenngleich hier mehr dort weniger hervortretend, doch immer genau genommen überall. Es ist auch nur ein Mißverständniß, wenn man die wirklich bestehenden frommen Gemeinschaften dadurch von einander unterscheiden will, daß in der einen das positive seinen Ort hier habe in der andern dort, wie z. B. im Christenthum seien es die Lehren, im Judenthum aber die Gebote [1]. Denn sind in einer Gemeinschaft die Gebote mehr
69 herausgearbeitet und die Lehren weniger, in einer andern umgekehrt: so verstekkt sich in dem einen Fall die Lehre nur im Gebot als Symbol, und im andern tritt die Lehre selbst auf als Gebot

[1] S. M. Mendelssohns Jerusalem.

ſie auszuſprechen und zu bekennen. Es wäre auch eben ſo unrichtig zu läugnen, daß die Vorſchriften der chriſtlichen Sittenlehre poſitiv wären, als daß die Lehre von Jehovah es im Judenthum ſei. Jedenfalls iſt weder das Gebot als Ausdrukk einer gemeinſamen Handlungsweiſe noch die Lehre als Ausdrukk einer gemeinſamen Vorſtellungsart etwas urſprüngliches, ſondern beides in der gemeinſamen Eigenthümlichkeit der frommen Erregungen gegründet. Da nun ohne dieſe auch die beſtimmte Gemeinſchaft ſelbſt nicht hätte entſtehen können, dieſe aber von der ihren Anfang bezeichnenden Thatſache ab und in Bezug auf dieſelbe beſtanden hat: ſo muß auch das eigenthümliche Gepräge der frommen Erregungen in derſelben Thatſache begründet ſein. Dieſes nun ſoll durch den Ausdrukk poſitiv bezeichnet werden, der individuelle Inhalt der geſammten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiöſen Gemeinſchaft, ſofern derſelbe abhängig iſt von der Urthatſache, aus welcher die Gemeinſchaft ſelbſt als eine zuſammenhängende geſchichtliche Erſcheinung hervorgegangen iſt. — Die Ausdrükke offenbaren geoffenbart Offenbarung bieten noch mehr Schwierigkeiten dar, indem ſie ſchon urſprünglich bald mehr das Erhellen des dunklen verworrenen unbemerkten bald mehr das Aufdekken und Enthüllen des bisher verborgen geweſenen und geheim gehaltenen bedeuten, noch mehr Verwirrung aber iſt hineingekommen durch die Unterſcheidung zwiſchen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung. Darüber indeß werden ſich wol Alle leicht vereinigen, daß weder das auf dem Gebiet der Erfahrung von dem Einen entdekkte und Andern überlieferte noch das von Einem durch Nachdenken erſonnene und ſo von Andern erlernte jemals als geoffenbart bezeichnet wird; und eben ſo darüber, daß eine göttliche Mittheilung und Kundmachung dabei vorausgeſezt wird. Und in dieſem Sinne finden wir den Ausdrukk ſehr allgemein auf den Urſprung frommer Gemeinſchaften angewendet. Denn von welchen religiöſen Myſterien und beſondern Gottesverehrungen ſowol bei den Hellenen als bei den Aegyptern und Indiern wäre denn nicht behauptet worden, daß

ſie urſprünglich vom Himmel gekommen oder auf irgend eine außer dem Zuſammenhang der menſchlichen Dinge liegende Weiſe von der Gottheit wären kundgemacht worden. Ja nicht ſelten finden wir auch den Anfang der bürgerlichen Geſellſchaften, wie denn von vorn herein ſittliches und religiöſes häufig ungetrennt erſcheint, auf eine göttliche Sendung deſſen, der zuerſt den Stamm zu einem bürgerlichen Verein ſammelte, zurükkgeführt und alſo die neue Lebensordnung auf Offenbarung gegründet. Demnach würden wir ſagen können, der Begriff bezeichne die Urſprünglichkeit der einer religiöſen Gemeinſchaft zum Grunde liegenden Thatſache, inſofern ſie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinſchaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend ſelbſt nicht wieder aus dem früheren geſchichtlichen Zuſammenhang zu begreifen iſt. Daß nun hier in dem urſprünglichen eine göttliche Cauſalität geſezt iſt, bedarf keiner weiteren Erörterung; auch dieſes nicht daß es eine auf das Heil der Menſchen abzwekkende und es fördernde Wirkſamkeit iſt. Nur die Beſtimmung möchte ich nicht gern aufnehmen daß ſie eine Wirkung ſei auf den Menſchen als erkennendes Weſen. Denn alsdann iſt die Offenbarung auch urſprünglich und weſentlich Lehre; und hiebei glaube ich nicht daß wir ſtehen bleiben können, weder wenn wir auf das ganze Gebiet des Begriffs ſehn, noch wenn wir ihn im voraus vorzüglich in Beziehnng auf das Chriſtenthum beſtimmen wollen. Denn wenn eine Verknüpfung von Sázen verſtanden werden kann aus ihrem Zuſammenhang mit andern, ſo war auch zu
71 ihrer Hervorbringung nichts übernatürliches nöthig; wenn aber nicht, dann können ſie auch zunächſt nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die erſten Grundſáze der Hermeneutik berufen, als Theile eines andern Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Weſens, welches urſprünglich auf uns wirkt als eigenthümliche Exiſtenz durch ſeinen Totaleindrukk, und dieſe Wirkung iſt immer eine Wirkung auf das Selbſtbewußtſein. Die urſprüngliche Thatſache wird alſo immer das Auftreten einer ſolchen Exiſtenz ſein, und die urſprüngliche Wirkung immer die auf das

Selbſtbewußtſein derer, in deren Lebenskreis ſie eintritt. Daß hierdurch die Lehre nicht ausgeſchloſſen wird ſondern mitgeſezt, leuchtet ein. Uebrigens bleibt es immer ſehr ſchwierig ja faſt unmöglich, dieſe Vorſtellung beſtimmt zu begrenzen, und wenn ſie ſo beſtimmt gefaßt wird ihre Entſtehung überall wo ſie vorkommt zu erklären. Denn überall auf dem mythologiſchen Gebiet, dem helleniſchen ſowol als dem orientaliſchen und nordiſchen, ſtreifen dieſe göttlichen Mittheilungen und Kundmachungen ſo nahe an die höheren Zuſtände der heroiſchen ſowol als dichteriſchen Begeiſterung, daß beides ſchwer von einander zu trennen iſt, und man dann kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffs wehren kann, daß nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, ſei es nun zu einer That oder zu einem Kunſtwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen noch aus äußeren Anregungen und früheren Zuſtänden befriedigend zu erklären iſt, als Offenbarung dürfe angeſehen werden. Denn daß das eine größer iſt, das andere geringer, das kann hier keine Grenze bilden; und oft war auch wol die begeiſterte innere Erzeugung eines neuen und eigenthümlichen Götterbildes, und die Entſtehung einer eigenen Gottesverehrung nur eines und daſſelbe. Ja ſchwerlich würde ſich überhaupt eine ſichere Grenze zwiſchen dem geoffenbarten und dem durch Begeiſterung auf natürlichem Wege ans Licht getretenen aufſtellen laſſen, wenn man nicht darauf zurükkgehen will, daß 72
Offenbarung nur da anzunehmen ſei, wo nicht ein einzelner Moment, ſondern eine ganze Exiſtenz durch eine ſolche göttliche Mittheilung beſtimmt iſt, und was dann von einer ſolchen kundgemacht wird, das iſt für geoffenbart zu achten. Dergleichen ſind in den polytheiſtiſchen Religionen nicht nur die göttlichen Kundmachungen und Sprüche, welche an beſtimmte heilige Oerter gebunden ſind, die als beſonders erkohrene Wohnſize der Gottheit von ihr ſind kund gegeben worden, ſondern auch diejenigen Perſonen, welche weil ſie von der Gottheit abſtammen auf eine urſprüngliche aus dem geſchichtlichen Zuſammenhang nicht begreifliche Weiſe das göttliche vorbildlich in einem menſchlichen

Leben kund geben. In demſelben Sinne nennt Paulus ſelbſt die Welt die urſprüngliche Offenbarung Gottes [1]. Allein eben dieſes kann wieder dahin führen, daß nichts einzelnes, indem es ja immer der Welt angehört, für ſich dürfe als göttliche Offenbarung angeſehen werden. Denn ſo wie das Aufgehen eines Urbildes in einer einzelnen Seele wenn auch nicht aus den frühern Zuſtänden eben derſelben zu begreifen iſt, doch aus dem Geſammtzuſtand der Geſellſchaft, welcher jener Einzelne angehört, muß begriffen werden können: ſo erſcheinen auch die Menſchen, denen göttliche Abſtammung beigelegt wird, doch immer volksmäßig beſtimmt, mithin auch in ihrer Exiſtenz aus der geſammten Volkskraft zu begreifen. Wenn wir alſo auch das Verhältniß des Begriffs Offenbarung und geoffenbart zu dem Begriff des poſitiven für das Geſammtgebiet der geſchichtlich beſtehenden frommen Gemeinſchaften, ſo wie geſchehen, feſtſtellen dürfen: ſo werden wir doch zugleich natürlich finden müſſen, daß die Anwendung des Begriffs auf die in einer beſtimmten frommen Gemeinſchaft zum Grunde liegende Thatſache von allen andern aus werde beſtritten
73 werden, während ſie jede für ihr eignes Grundfactum in Anſpruch nehmen. Endlich wird auch dieſes noch hinzuzufügen ſein, daß wenn eine Glaubensweiſe die Anwendung, welche ſie von dem Begriff macht, geltend machen will gegen die übrigen, ſie dies keinesweges durchführen könne vermittelſt der Behauptung, daß ihre göttliche Mittheilung reine und ganze Wahrheit ſei, die andern aber falſches enthalten. Denn zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott ſich kund machte, wie er an und für ſich iſt; eine ſolche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatſache hervorgehn, ja auch wenn eine ſolche auf unbegreifliche Weiſe an eine menſchliche Seele gelangte, könnte ſie nicht von derſelben aufgefaßt und als Gedanke feſtgehalten werden, und wenn auf keine Weiſe wahrgenommen und feſtgehalten, könnte ſie dann auch nicht wirkſam ſein. Eine Kundmachung Gottes,

[1] Röm. 1, 19.

die an und in uns wirksam sein soll, kann nur Gott in seinem Verhältniß zu uns aussagen; und dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn. Damit hängt aber auch auf der andern Seite zusammen, daß in einem Gebiet gänzlicher Rohheit und Versunkenheit ein entstehendes Bewußtsein Gottes wahrhaft eine Offenbarung sein könnte, und doch aus Schuld des Gemüthes in dem es entsteht, gleich so wie es aufgefaßt und festgehalten wird, zu einem unvollkommnen ausschlagen. Daher dürfte denn auch von den unvollkommenen Gestaltungen der Frömmigkeit, sofern sie selbst ganz oder Theilweise auf einzelne Anfangspunkte zurükkzuführen sind, und ihr Inhalt aus nichts jenseit derselben liegendem zu begreifen ist, mit Recht gesagt werden können, daß sie auf Offenbarung beruhen, wieviel unrichtiges auch dem Wahren darin beigemischt sein mag.

III. Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach. Lehnsäze aus der Apologetik. 47

§. 11. Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung.

1. Die Aufgabe das Eigenthümliche einer Glaubensweise aufzufinden und möglichst auf eine Formel zu bringen ist nicht füglich anders zu lösen, als indem man nachweist, was auch in den verschiedensten frommen Gemüthszuständen innerhalb derselben Gemeinschaft dasselbige ist, während es in den analogen Zuständen innerhalb anderer Gemeinschaften fehlt. Je weniger nun zu erwarten ist, daß eben dies Eigenthümliche in allen so sehr unter sich verschiedenen Erregungen gleich stark ausgeprägt ist, um desto leichter kann man bei diesem Versuche fehlgreifen, und am Ende zu der Meinung kommen, daß es überhaupt keinen festen innern

Unterſchied gebe, ſondern nur den äußerlichen durch Zeit und Raum beſtimmten. Indeß läßt ſich aus dem oben [1] Geſagten mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß man das Eigenthümliche am wenigſten verfehlen wird, wenn man ſich an das mit der Grundthatſache am genaueſten zuſammenhangende auch vorzüglich hält, und dieſe Verfahrungsart liegt auch bei der Formel des Sazes zum Grunde. Das Chriſtenthum bietet aber noch beſondere Schwierigkeiten dar, ſchon dadurch daß es mehr als andere Glaubensweiſen vielfach geſtaltet und in eine Mannigfaltigkeit von
75 kleineren Kirchengemeinſchaften zerſpalten iſt, ſo daß man ſich die zwiefache Aufgabe zu ſtellen hat, zuerſt das dieſen lezteren ſämmtlich gemeinſame eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums überhaupt, dann aber auch das der beſonderen Kirchengemeinſchaft zu finden, deren Recht nachgewieſen oder deren Glaubenslehre aufgeſtellt werden ſoll. Noch mehr aber liegt Schwierigkeit darin, daß auch noch in jeder einzelnen Kirchengemeinſchaft faſt jede Lehre an verſchiedenen Orten und Zeiten unter den mannigfaltigſten Abweichungen vorkommt, wobei doch immer, wenn auch nicht eine eben ſo große Mannigfaltigkeit in den frommen Gemüthszuſtänden ſelbſt, doch wenigſtens eine große Verſchiedenheit in der Art ſie aufzufaſſen und zu ſchäzen zum Grunde liegt. Ja das ſchlimmſte iſt, daß durch dieſe Abweichungen der Umfang des chriſtlichen Gebietes unter den Chriſten ſelbſt ſtreitig wird, indem der eine von dieſer, der andere von jener Lehrform behauptet, ſie ſei zwar innerhalb des Chriſtenthums erzeugt, aber doch ihrem Inhalte nach eigentlich unchriſtlich. Steht nun derjenige, der die Aufgabe löſen will, ſelbſt zu einer von dieſen Partheien, und ſezt im voraus feſt, nur was im Gebiete der einen Anſicht vorkommt, dürfe mit in Rechnung gezogen werden, um das unterſcheidende des Chriſtenthumes auszumitteln: ſo ſezt er im voraus Streitigkeiten als entſchieden voraus, zu deren Entſcheidung er doch eben erſt die Bedingungen finden will. Denn nur erſt

[1] §. 10. Zuſaz.

wenn das eigenthümliche Wesen des Christenthums ausgemittelt ist kann entschieden werden, in wiefern dies oder jenes damit verträglich ist oder nicht. Kann er sich aber auch aller Vorliebe entschlagen, und zieht eben deshalb alles, auch das entgegengesezteste, sofern es nur sich selbst für christlich ausgiebt, mit in Rechnung: so steht er auf der andern Seite in Gefahr, ein seinem Gehalt nach weit geringeres und farbloseres, mithin auch für die Zwekke der Aufgabe minder angemessenes Ergebniß zu erlangen. Dies ist der dermalige nicht zu verbergende Stand 76
dieser Angelegenheit. Da nun jeder, je frömmer er ist, um so mehr auch zu dieser Untersuchung seine individuelle Frömmigkeit mitzubringen pflegt: so ist die Anzahl derer bei weitem die größere, welche sich ihre Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums nach dem Interesse ihrer Parthei bilden. Wogegen für das Interesse der Apologetik sowol als für das der Glaubenslehre scheint es gerathener, lieber mit einem geringeren Resultat sich für den Anfang zu begnügen, und die Vervollständigung desselben von dem weiteren Verfahren zu erwarten, als wenn man mit einer engen und ausschließenden Formel beginnt, welche nothwendig eine oder mehrere ihr entgegengesezte sich gegenüber hat, mit denen doch früher oder später noch ein Kampf bevorsteht. Und in diesem Sinn ist die Formel des Sazes aufgestellt.

2. Wie nun unstreitig alle Christen die Gemeinschaft, der sie angehören, auf Christum zurükkführen: so wird hier vorausgesezt, daß auch der Ausdrukk Erlösung ein solcher sei, zu dem sie sich alle bekennen, und zwar nicht nur so, daß sie ihn zwar Alle gebrauchen, vielleicht aber Jeder in einem andern Sinne, sondern so daß es auch etwas gemeinsames giebt, welches Alle dabei im Sinn haben, wenn auch jeder es auf eine andere Weise näher bestimmt. Der Ausdrukk selbst ist auf diesem Gebiet nur bildlich, und bedeutet im Allgemeinen einen Uebergang aus einem schlechten Zustande, der als Gebundensein vorgestellt wird, in einen bessern, und dies ist die passive Seite desselben; denn aber auch die dazu von einem Andern geleistete Hülfe, und dies ist

die active Seite deſſelben. Auch liegt in der Gebrauchsweiſe des Wortes nicht weſentlich, daß dem ſchlechteren Zuſtand ein beſſerer ſchon vorhergegangen ſein müſſe, ſo daß der folgende beſſere eigentlich nur eine Wiederherſtellung ſei, ſondern dieſes kann vorläufig ganz unentſchieden bleiben. Soll nun der Ausdrukk angewendet werden auf dem Gebiet der Frömmigkeit: ſo kann, die teleologiſche Richtung derſelben vorausgeſezt, der ſchlechte Zuſtand nur darin beſtehn, daß die Lebendigkeit des höheren Selbſtbewußtſeins gehemmt oder aufgehoben iſt, ſo daß Einigung deſſelben mit den verſchiedenen Beſtimmtheiten des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins und alſo fromme Lebensmomente wenig oder gar nicht zu Stande kommen. Wollen wir nun dieſen Zuſtand in ſeiner höchſten Steigerung durch die Ausdrükke Gottloſigkeit oder beſſer Gottvergeſſenheit bezeichnen: ſo dürfen wir uns doch dies nicht als eine gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtſeins denken. Denn alsdann könnte einestheils der Mangel von etwas außerhalb der Natur liegendem nicht als ein übler Zuſtand gefühlt werden; anderntheils würde, um dieſen Mangel aufzuheben, dann eine Umſchaffung im eigentlichen Sinne erfordert werden, und dieſe Vorſtellung iſt in dem Begriff der Erlöſung nicht enthalten. Wie denn dieſe Möglichkeit auch da vorbehalten bleibt, wo der üble Zuſtand des Gottesbewußtſeins mit den ſtärkſten Farben geſchildert wird [1]. Es bleibt daher nur übrig, ihn als eine nicht vorhandene Leichtigkeit zu bezeichnen, das Gottesbewußtſein in den Zuſammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin feſtzuhalten. Hiernach ſcheint es freilich, als ob die beiden Zuſtände der vor der Erlöſung gegebene und der durch die Erlöſung zu bewirkende nur als ein Mehr und Minder alſo auf unbeſtimmte Weiſe könnten unterſchieden werden; und es entſteht die Aufgabe, wenn der Begriff der Erlöſung ſoll feſtgeſtellt werden, den unbeſtimmten Unterſchied auf einen beziehungsweiſen Gegenſaz zurükkzuführen. Ein ſolcher

77

[1] Röm. 1, 19 flgd.

Gegenſaz aber liegt in folgenden Formeln. Angenommen eine Activität des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins um einen Moment zu erfüllen und einen andern anzuknüpfen, ſo wird der Exponent derſelben größer ſein als der des höheren Selbſtbewußtſeins, um 78
ſich mit jenem zu einigen, und, angenommen eine Activität des höheren Selbſtbewußtſeins um einen Moment durch Einigung mit einer Beſtimmtheit des ſinnlichen zu erfüllen, wird der Exponent derſelben kleiner ſein als der der Activität des ſinnlichen, um den Moment für ſich allein zu vollenden. Unter dieſen Bedingungen wird eine Befriedigung der Richtung auf das Gottesbewußtſein nicht möglich ſein, und alſo, wenn eine ſolche zu Stande kommen ſoll, eine Erlöſung nothwendig, indem dieſer Zuſtand nichts anders iſt als eine Gebundenheit des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. In dieſen Formeln liegt aber nicht, daß in allen nach denſelben beſtimmten Momenten das Gottesbewußtſein oder das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl Null ſei, ſondern nur daß es in irgend einer Beziehung den Moment nicht dominire, und in dem Maaß als dies der Fall iſt, kommen ihm auch die obigen Bezeichnungen der Gottloſigkeit und Gottvergeſſenheit zu.

3. Unläugbar findet ſich die Anerkennung eines ſolchen Zuſtandes in allen frommen Gemeinſchaften; denn alle Büßungen und Reinigungen zwekken darauf ab, das Bewußtſein dieſes Zuſtandes oder unmittelbar ihn ſelbſt aufzuheben. Als dasjenige aber, wodurch ſich das Chriſtenthum in dieſer Hinſicht von allen andern frommen Gemeinſchaften unterſcheidet, wird in unſerm Saz zweierlei aufgeſtellt. Einmal daß im Chriſtenthum dieſes beides in ſeiner Zuſammengehörigkeit, die Unfähigkeit und die Erlöſung, nicht etwa nur ein einzelnes religiöſes Element iſt wie mehrere andere auch, ſondern daß alle andere fromme Erregungen hierauf bezogen werden, und dieſes alſo das in allen andern mitgeſezte iſt, ſo daß ſie dadurch vorzüglich eigenthümlich chriſtliche werden. Zweitens aber daß die Erlöſung als ein allgemein und vollſtändig durch Jeſum von Nazareth vollbrachtes geſezt wird.

79 Und dieſes beides iſt wiederum nicht von einander zu trennen, ſondern weſentlich zuſammengehörig. Keineswegs ſo als ob man ſagen könnte, Jedem der ſich in allen ſeinen frommen Momenten ſeiner ſelbſt als in der Erlöſung begriffen bewußt wäre, müßte man eine chriſtliche Frömmigkeit zuſchreiben, wenn er auch auf die Perſon Jeſu ſich gar nicht bezöge oder auch nichts von ihm wüßte, welches auch freilich nie der Fall ſein wird; und eben ſo wenig als ob man ſagen könnte, die Frömmigkeit eines Menſchen ſei eine chriſtliche, wenn er ſie auf Jeſum zurükführe, geſezt auch er wäre ſich ſeiner ſelbſt dabei gar nicht als in der Erlöſung begriffen bewußt, welches nun freilich auch nicht vorkommt. Sondern die Beziehung auf die Erlöſung iſt nur deshalb in jedem chriſtlichen frommen Bewußtſein, weil der Anfänger der chriſtlichen Gemeinſchaft der Erlöſer iſt; und Jeſus iſt nur auf die Weiſe Stifter einer frommen Gemeinſchaft, als die Glieder derſelben ſich der Erlöſung durch ihn bewußt werden. Die vorſtehende Erläuterung ſichert ſchon dagegen, daß dies nicht ſo verſtanden werde, als ob alles chriſtliche fromme Bewußtſein keinen andern Inhalt haben könne als nur Jeſum und die Erlöſung, ſondern nur daß alle fromme Momente ſo weit das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſich darin frei äußert als durch jene Erlöſung geworden, und ſo fern es darin noch gebunden erſcheint, als jener Erlöſung bedürftig geſezt werden. Eben ſo verſteht ſich auch, daß dieſes überall mitgeſezte kann und wird in verſchiedenen frommen Momenten auch in verſchiedenem Grade ſtärker oder ſchwächer mitgeſezt ſein, ohne daß dadurch der chriſtliche Charakter verloren ginge. Nur das wird freilich aus dem Geſagten folgen, daß wenn wir uns religiöſe Momente denken ſollten, in welchen alle Beziehung auf die Erlöſung aufgehoben wäre, und das Bild des Erlöſers gar nicht darin vergegenwärtigt, man von dieſen würde ſagen müſſen, ſie gehören dem Chriſtenthum nicht näher an als irgend einer andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſe.

80 4. Die nähere Entwikklung dieſes Sazes, wie nämlich durch Jeſum die Erlöſung bewirkt wird und in der chriſtlichen Gemein-

ſchaft zum Bewußtſein kommt, fällt der Glaubenslehre ſelbſt anheim; hier aber iſt noch im Bezug auf das oben [1] allgemein geſagte das Verhältniß des Chriſtenthums zu den andern vorzüglich monotheiſtiſchen Religionsgemeinſchaften zu erörtern. Dieſe nämlich werden auch jede auf einen eigenen Stifter zurükkgeführt; und ſo wie, wenn die Verſchiedenheit des Stifters der einzige Unterſchied wäre, dies ein bloß äußerlicher ſein würde, eben ſo auch wenn jene gleichfalls ihren Stifter als Erlöſer ſezten und eben ſo alles auf die Erlöſung bezögen. Denn dann gäbe es in allen nur religiöſe Momente von gleichem Gehalt, nur daß die Perſönlichkeit des Erlöſers eine andere wäre. So iſt es aber nicht; vielmehr müſſen wir ſagen, daß nur durch Jeſum und alſo nur im Chriſtenthum die Erlöſung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden iſt. Denn indem jene Büßungen und Reinigungen einzelne für einzelnes geordnet haben, und dieſe nur einzelne Theile ihrer Lehre und Anordnung ſind: ſo erſcheint das Bewirken der Erlöſung nicht als ihr Hauptgeſchäft. Vielmehr erſcheint dieſes erſt als etwas abgeleitetes. Ihr Hauptgeſchäft iſt das Stiften der Gemeinſchaft auf beſtimmte Lehre und unter beſtimmter Form. Beſteht aber in der Gemeinſchaft ein bedeutender Unterſchied in der freien Entwikklung des Gottesbewußtſeins, ſo ſind Einige in denen es am gebundenſten iſt erlöſungsbedürftiger, und Andere in denen es freier iſt erlöſungsfähiger, uud ſo erfolgt durch die Einwirkung der lezteren in den erſteren eine Annäherung an die Erlöſung, nur freilich nicht weiter als bis der Unterſchied zwiſchen beiden ziemlich ausgeglichen iſt, bloß dadurch daß eine Gemeinſchaft beſteht. Im Chriſtenthum 81
hingegen iſt die erlöſende Einwirkung des Stifters das urſprüngliche, und die Gemeinſchaft beſteht nur unter dieſer Vorausſezung und als Mittheilung und Verbreitung jener erlöſenden Thätigkeit. Daher nun auch innerhalb des Chriſtenthums dieſes beides ſich immer gleichmäßig verhält, die erlöſende Wirkſamkeit Chriſti vor-

[1] §. 10.

züglich hervorheben und auf das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit einen großen Werth legen; so wie auf der andern Seite das Christenthum nur ansehn als ein Förderungs- und Fortpflanzungsmittel der Frömmigkeit überhaupt, wobei die Eigenthümlichkeit mehr zufällig sei und Nebensache, und Christum vorzüglich als Lehrer und Ordner einer Gemeinschaft ansehn, die erlösende Thätigkeit aber in den Hintergrund stellen.

Daher ist nun auch im Christenthum das Verhältniß des Stifters zu den Gliedern der Gemeinschaft ein ganz anderes als in jenen. Denn jene werden vorgestellt als aus dem Haufen gleicher oder wenig verschiedener Menschen gleichsam willkürlich herausgehoben, und was sie als göttliche Lehre und Ordnung empfingen nicht minder für sich empfangend als für Andere. Wie denn auch nicht leicht ein Bekenner jener Glaubensweisen leugnen wird, Gott könne eben so gut das Gesez durch einen Andern gegeben haben als durch Moses, und die Offenbarung könnte eben so gut durch einen Andern gegeben worden sein als durch Muhamed. Christus aber als allein und für Alle Erlöser wird allen Andern gegenüber gestellt, und wird auf keine Weise selbst irgendwann als erlösungsbedürftig gedacht, daher auch, wie die allgemeine Stimme aussagt, ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet.

Nicht als ob wir hier schon im voraus alle diejenigen von der christlichen Gemeinschaft ausschließen wollten, welche von die-
82 ser, selbst schon mannigfaltiger Abstufungen fähigen, Vorstellung so weit abweichen, daß sie Christum erst später mit der erlösenden Kraft ausgestattet werden lassen, so lange diese nur etwas von der bloßen Mittheilung der Lehre und der Lebensordnung verschiedenes ist. Denkt man sich aber Christum ganz nach der Analogie der andern Religionsstifter: so läßt sich die Eigenthümlichkeit des Christenthums dann nur an dem Inhalt der Lehre und Lebensordnung festhalten, und die drei monotheistischen Glaubensweisen bleiben nur getrennt, in sofern jede bei dem was sie

empfangen hat unverbrüchlich feſt hält. Wären ſie nun aber zugleich noch der Vervollkommnung fähig, und ſollten ſie wol auch können die beſſeren Lehren und Ordnungen des Chriſtenthums früher oder ſpäter ſelbſt finden: ſo wäre dann der innere Unterſchied ganz aufgehoben. Soll endlich auch die chriſtliche Kirche über das von Chriſto empfangene ebenfalls hinausgehn: ſo bleibt nichts anderes für Chriſtum übrig, als daß er ein ausgezeichneter Entwikklungspunkt wäre, ein ſolcher jedoch nur, daß es eben ſo gut eine Erlöſung von ihm giebt als eine Erlöſung durch ihn. Und da das vervollkommnende Princip nur die Vernunft ſein kann: ſo würde ſofern dieſe überall dieſelbe iſt, jeder Unterſchied zwiſchen dem fortſchreitenden Chriſtenthum und den fortſchreitenden andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſen allmählich verſchwinden, und es würde ihnen insgeſammt in ihrer Eigenthümlichkeit nur eine auf eine beſtimmte Periode beſchränkte Gültigkeit zukommen.

Auf dieſe Weiſe läßt ſich der Unterſchied beſtimmen zwiſchen zwei weit auseinander gehenden Auffaſſungen des Chriſtenthums, zugleich aber werden auch die Uebergänge von der einen zur andern anſchaulich. Wenn die leztere jemals als Geſammtlehre aufträte: ſo würde ſich eine ſolche Gemeinſchaft vielleicht ſelbſt von den übrigen chriſtlichen Gemeinſchaften ſondern, wofern aber nicht, doch als eine chriſtliche anerkannt werden können, wenn ſie ſich nicht ſelbſt dafür ausgäbe, ſchon wirklich von dem Bedürfniß 83
einer Anhänglichkeit an Chriſtum erlöſt zu ſein. Vielweniger iſt Einzelnen, die ſich dieſer Anſicht nähern ihr Antheil an der chriſtlichen Gemeinſchaft abzuſprechen, ſo lange ſie ſelbſt begehren, ſich mit derſelben und durch dieſelbe in der Lebendigkeit des Gottesbewußtſeins zu erhalten.

5. Die Entwikklung dieſer Reihe wird hoffentlich dem zur Beſtätigung dienen, was hier aufgeſtellt worden iſt um das unterſcheidende des Chriſtenthums zu beſtimmen, indem wir, als geſchähe es verſuchsweiſe, aus allem, was ſich in der chriſtlichen Frömmigkeit gemeinſames findet, dasjenige herauszugreifen ſuchten,

wodurch sich das Christenthum zugleich am bestimmtesten äußerlich absondert; wobei wir von der Nothwendigkeit geleitet wurden die innere Eigenthümlichkeit und die äußere Abgrenzung im Zusammenhang zu sehen. Vielleicht läßt sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie, auf welche dann, wenn sie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik sich würde berufen können, der innere Charakter des Christenthums an und für sich auf eine solche Weise darstellen, daß dadurch dem Christenthum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt sicher gestellt würde. Dazu würde indeß gehören, daß alle Hauptmomente des frommen Bewußtseins systematisirt würden, und aus ihrem Verhältniß gezeigt, welche darunter solche sind, auf die die andern können bezogen und die selbst in allen andern können mitgesezt sein. Zeigte sich dann, daß dasjenige, welches wir durch den Ausdrukk Erlösung bezeichnen, ein solches wird, sobald in eine Region, wo das Gottesbewußtsein gebunden ist, eine es befreiende Thatsache eintritt: so wäre dann das Christenthum als eine eigenthümliche Glaubensform sicher gestellt, und in gewissem Sinne construirt. Indeß würde selbst dieses kein Beweis des Christenthums zu nennen sein, indem auch die Religionsphilosophie keine Nöthigung aufstellen könnte, weder eine bestimmte Thatsache als erlösend anzuerkennen, noch auch einem Moment, das ein centrales sein kann, diese Stellung in dem eigenen Bewußtsein wirklich einzuräumen. Noch weniger kann das hier dargestellte darauf Anspruch machen ein solcher Beweis zu sein, da hier dem eingeschlagenen Gange gemäß, und da wir nur von geschichtlicher Betrachtung ausgehn konnten, darauf verzichtet werden mußte auch nur soviel zu leisten, als in einer durchgeführten Religionsphilosophie geschehen kann. Es leuchtet auch an und für sich ein, daß ein fremder Glaubensgenosse durch die obige Darstellung vielleicht vollkommen kann überzeugt werden, das hier dafür aufgestellte sei das eigenthümliche Wesen des Christenthums, ohne daß dieses selbst dadurch für ihn Wahrheit bekäme, so daß er sich gedrungen fände es anzunehmen. Vielmehr wie sich hier alles auf die Dogmatik

bezieht und dieſe nur für die Chriſten iſt: ſo iſt auch dieſe Darſtellung nur für diejenigen die im Chriſtenthum leben, und ſie ſoll nur zum Behuf der Dogmatik Anleitung geben, um Ausſagen über irgend ein frommes Bewußtſein zu unterſcheiden, ob ſie chriſtlich ſind oder nicht, und ob ſich das chriſtliche ſtark und deutlich in ihnen ausſpricht oder mehr ſchwankend. Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Nothwendigkeit des Chriſtenthums verzichten wir vielmehr gänzlich, und ſezen dagegen voraus, daß jeder Chriſt, ehe er ſich irgend mit Unterſuchungen dieſer Art einläßt, ſchon die Gewißheit in ſich ſelbſt habe, daß ſeine Frömmigkeit keine andere Geſtalt annehmen könne als dieſe.

§. 12. Das Chriſtenthum ſteht zwar in einem beſonderen geſchichtlichen Zuſammenhange mit dem Judenthum; was aber ſein geſchichtliches Daſein und ſeine Abzwekkung betrifft, ſo verhält es ſich zu Judenthum und Heidenthum gleich.

1. Unter Judenthum werden hier zunächſt die moſaiſchen Inſtitutionen verſtanden, als Vorbereitung dazu aber auch alles 85
ſchon früher in Uebung gekommene, was die Abſonderung des Volks begünſtigte. Mit dieſem nun hängt das Chriſtenthum dadurch geſchichtlich zuſammen, daß Jeſus unter dem jüdiſchen Volk geboren iſt, wie denn ein allgemeiner Erlöſer nicht wohl anders als aus einem monotheiſtiſchen Volke, ſobald ein ſolches vorhanden war, entſprießen konnte. Aber man darf ſich auch den geſchichtlichen Zuſammenhang nicht zu ausſchließend vorſtellen. Denn die religiöſe Denkart des Volkes war zur Zeit der Erſcheinung Chriſti ſchon nicht mehr ausſchließend auf Moſes und die Propheten baſirt, ſondern mannigfaltig umgebildet durch nicht jüdiſche Elemente, welche es während und nach der babyloniſchen Zerſtreuung aufgenommen hatte. Und ſo war auf der andern Seite auch das helleniſche und römiſche Heidenthum auf mancherlei Weiſe monotheiſtiſch vorbereitet, und dort die Erwartung auf eine neue Geſtaltung aufs äußerſte geſpannt; ſo wie im Gegen-

theil unter den Juden die meſſianiſchen Verheißungen theils aufgegeben waren theils mißverſtanden. So daß wenn man alle geſchichtlichen Verhältniſſe zuſammenfaßt, der Unterſchied weit geringer ausfällt, als auf den erſten Anblikk ſcheint. Und die Abſtammung Chriſti aus dem Judenthum wird dadurch ſehr aufgewogen, daß eines Theils ſoviel mehr Heiden als Juden zum Chriſtenthum übergingen, theils auch das Chriſtenthum nicht einmal dieſe Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn ſie nicht von jenen fremden Elementen durchdrungen geweſen wären.

2. Das Chriſtenthum verhält ſich vielmehr gleich zum Judenthum und zum Heidenthum, ſofern von beiden zu demſelben übergegangen werden ſoll als zu einem andern. Der Sprung ſcheint freilich größer zu ſein vom Heidenthum, ſofern dieſes erſt mußte monotheiſtiſch geworden ſein um chriſtlich zu werden; allein beides war doch nicht geſondert, ſondern der Monotheismus wurde
86 nun gleich den Heiden unter der Geſtalt des Chriſtenthums gegeben, wie früher unter der des Judenthums. Wogegen die Forderung an den Juden, ſich nicht auf das Geſez zu verlaſſen und die abrahamitiſchen Verheißungen anders aufzufaſſen, auch nicht geringer war. Wenn wir ſonach annehmen müſſen, daß die chriſtliche Frömmigkeit, wie ſie ſich gleich anfangs geſtaltet, nicht aus der jüdiſchen weder damaliger noch früherer Zeit zu begreifen iſt: ſo kann man auch das Chriſtenthum auf keine Weiſe als eine Umbildung oder erneuernde Fortſezung des Judenthums anſehn. Wenn freilich Paulus den Glauben des Abraham als das Urbild des chriſtlichen Glaubens anſieht, und das moſaiſche Geſez nur als etwas zwiſchen eingeſchobenes darſtellt [1]: ſo könnte man allerdings daraus ſchließen, daß er das Chriſtenthum als eine Erneuerung jenes urſprünglichen und reinen abrahamitiſchen Judenthums darſtellen wollte. Allein ſeine Meinung war auch nur, daß ſich Abrahams Glaube zu der Verheißung eben ſo

[1] Gal. 3, 9. 14. 23 — 25.

verhalten habe wie der unſrige zur Erfüllung, keineswegs aber daß dem Abraham die Verheißung eben daſſelbe geweſen ſei wie uns die Erfüllung. Wo er aber ausdrükklich von dem Verhältniß der Juden und Heiden zu Chriſto redet, da ſtellt er es auch ganz als daſſelbige dar [1], Chriſtum als denſelbigen für beide, und beide als gleich ſehr von Gott entfernt, und alſo Chriſti bedürftig. Verhält es ſich nun gleich zum Judenthum wie zum Heidenthum: ſo kann es auch nicht mehr eine Fortſezung des Judenthums ſein als es eine des Heidenthums iſt; ſondern komme einer her von dem einen oder von dem andern, ſo wird er was ſeine Frömmigkeit betrifft ein neuer Menſch. Die Verheißung an Abraham aber, ſofern ſie in Chriſto erfüllt worden iſt, wird doch nur 87
ſo dargeſtellt, als habe ſie ihre Beziehung auf Chriſtum gehabt lediglich in dem göttlichen Rathſchluß, nicht in dem frommen Selbſtbewußtſein des Abraham und der Seinigen. Und da wir die Selbigkeit einer frommen Gemeinſchaft nur da anerkennen können, wo dieſes Bewußtſein gleichmäßig geſtaltet iſt: ſo können wir auch eben ſo wenig eine Identität anerkennen zwiſchen dem Chriſtenthum und dem abrahamitiſchen Judenthum als dem ſpäteren oder dem Heidenthum. Und weder kann man ſagen jenes reinere urſprüngliche Judenthum habe die Keime des Chriſtenthums ſo in ſich getragen, daß ſie ſich durch natürliches Fortſchreiten ohne Dazwiſchentreten eines Neuen aus demſelben würden entwikkelt haben, noch auch daß Chriſtus ſelbſt ſo in dieſer Fortſchreitung liege, daß ein neues gemeinſames Leben und Daſein mit ihm nicht beginnen könne.

3. Die weit verbreitete Annahme einer einzigen Kirche Gottes von Anbeginn des Menſchengeſchlechtes bis zum Ende deſſelben widerſpricht unſerm Saz mehr ſcheinbar als in der That. Denn wenn in dieſen Einen Zuſammenhang göttlicher Heilsordnung auch das moſaiſche Geſez gehört: ſo muß man nach bewährten chriſtlichen Lehrern die helleniſche Weltweisheit, zumal

[1] Röm. 2, 11. 12. 3, 21—24. 2 Kor. 5, 16. 17. Eph. 2, 13—18.

die nach dem Monotheismus ſtrebende, ebenfalls dahin rechnen [1]; und doch kann man nicht ohne die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums ganz aufzuheben behaupten, daß die Lehre deſſelben mit der heidniſchen Weltweisheit Ein Ganzes bilde. Wenn auf der andern Seite dieſe Lehre von der Einen Kirche vorzüglich darauf ausgeht die unbeſchränkte auch auf die vergangene Zeit wirkſame Beziehung Chriſti auf alles menſchliche auszuſprechen:
83 ſo iſt dies eine Abzwekkung, über welche hier noch nicht geurtheilt werden kann, mit der aber unſer Saz ſehr wohl zuſammen beſteht. Und ſo wird auch ſchon in der Prophetie dem neuen Bund ein von dem alten verſchiedener Charakter beigelegt [2], wie denn dieſer gerade Gegenſaz die innere Trennung auf das beſtimmteſte ausſpricht. Daher iſt die Regel aufzuſtellen, daß für den chriſtlichen Gebrauch faſt alles übrige im alten Teſtament nur Hülle dieſer Weiſſagung iſt, und dasjenige den wenigſten Werth hat, was am beſtimmteſten jüdiſch iſt. So daß wir nur diejenigen unſerer frommen Erregungen mit einiger Genauigkeit in altteſtamentiſchen Stellen können wiedergegeben finden, welche mehr allgemeiner Natur ſind und nicht ſehr eigenthümlich chriſtlich ausgebildet; die es aber ſind, für die werden altteſtamentiſche Sprüche kein geeigneter Ausdrukk ſein, wenn wir nicht einiges daraus hinweg denken und anderes hineinlegen. Und dies in Rechnung gebracht, werden wir gewiß eben ſo nahe und zuſammenſtimmende Anklänge auch in den Aeußerungen des edleren und reineren Heidenthums antreffen. Wie denn auch die älteren Apologeten ſich nicht minder gern auf meſſianiſche Weiſſagungen beriefen, die ſie für heidniſch hielten, und alſo auch dort ein Hinſtreben der menſchlichen Natur nach dem Chriſtenthum anerkannten.

---

[1] *Εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας· ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν. Clem. Strom. VI p.* 823 *P.*

[2] Jerem. 31, 31 — 34.

§. 13. Die Erſcheinung des Erlöſers in der Geſchichte iſt als göttliche Offenbarung weder etwas ſchlechthin übernatürliches noch etwas ſchlechthin übervernünftiges.

1. Was Offenbarung anlangt, ſo iſt bereits oben [1] zugeſtanden, daß kein Anfangspunkt eines eigenthümlich geſtalteten Daſeins und noch mehr einer Gemeinſchaft zumal einer frommen aus dem Zuſtande des Kreiſes zu erklären iſt, in welchem er her- 89
vortritt und fortwirkt, indem er ſonſt kein Anfangspunkt wäre, ſondern ſelbſt Erzeugniß eines geiſtigen Umlaufs. Wiewol nun aber ſein Daſein über die Natur jenes Kreiſes hinausgeht, hindert doch nichts anzunehmen, das Hervortreten eines ſolchen Lebens ſei eine Wirkung der unſerer Natur als Gattung einwohnenden Entwikklungskraft, welche nach wenn auch uns verborgenen doch göttlich geordneten Geſezen ſich in einzelnen Menſchen an einzelnen Punkten äußert, um durch ſie die übrigen weiter zu fördern. Wie denn ohne eine ſolche Annahme an keine Fortſchreitung weder theilweiſe noch im Ganzen des menſchlichen Geſchlechtes zu denken wäre. Jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen ſich in einem beſtimmten Kreiſe irgend eine geiſtige Verrichtung neu geſtaltet, iſt ein ſolcher Anfangspunkt; und nur je mehr Aeußerungen dieſer Art in ihren Wirkungen beſchränkt ſind nach Zeit und Raum, um deſto mehr erſcheinen ſie auch, wenngleich nicht aus dem vorhandenen erklärbar, doch durch dasſelbe bedingt. Wenn man daher alle dieſe, Jeden in ſeinem Gebiet, als Heroen bezeichnet, und ihnen eine höhere Begeiſterung zuſchreibt: ſo iſt dadurch eben dieſes angedeutet, daß ſie zum Beſten des beſtimmten Kreiſes in dem ſie erſcheinen aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet ſind; und daß ſolche von Zeit zu Zeit erſcheinen, müſſen wir als etwas geſezmäßiges anſehen, wenn wir überhaupt die menſchliche Natur in ihrer höheren Bedeutung feſthalten wollen. Alle ſolche Einzelne ſind daher in der Analogie mit dem Begriff der Offenbarung, welcher indeß

[1] §. 10. Zuſaz.

vorzugsweiſe nur auf das Gebiet des höheren Selbſtbewußtſeins angewendet wird. In allen Religionsſtiftern auch untergeordneter Stufen, nur daß die von ihnen ausgehende Lehre und Gemeinſchaft etwas eigenthümliches und urſprüngliches ſein muß, eine ſolche Begabung anzunehmen wird ſich wol niemand weigern.
90 Soll aber dieſes in demſelben Sinn auf Chriſtum angewendet werden, ſo würde man zunächſt ſagen müſſen, daß im Vergleich mit ihm alles, was ſonſt für Offenbarung gehalten werden kann, dieſen Charakter wieder verliert, weil alles andere auf beſtimmte Zeiten und Räume beſchränkt, und alles von ſolchen Punkten ausgehende doch ſchon im voraus beſtimmt iſt in ihm wieder unterzugehn, in Bezug auf ihn alſo auch kein Sein iſt ſondern ein Nichtſein, und nur Er dazu geſezt, allmählig das ganze menſchliche Geſchlecht höher zu beleben. Denn wer Chriſtum nicht in dieſer Allgemeinheit als göttliche Offenbarung annimmt, der kann auch das Chriſtenthum nicht als eine bleibende Erſcheinung wollen. Demohnerachtet aber müßte doch behauptet werden, daß auch die ſtrengſte Anſicht von dem Unterſchiede zwiſchen ihm und allen andern Menſchen nicht hindere zu ſagen, daß ſeine Erſcheinung auch als Menſchwerden des Sohnes Gottes etwas natürliches ſei. Denn zuerſt muß doch, ſo gewiß Chriſtus ein Menſch war, auch in der menſchlichen Natur die Möglichkeit liegen, das göttliche, wie es eben in Chriſto geweſen iſt, in ſich aufzunehmen. So daß die Vorſtellung, die göttliche Offenbarung in Chriſto müſſe auch in dieſer Hinſicht etwas ſchlechthin übernatürliches ſein, gar nicht Probe hält; vielmehr erklärt ſich ſelbſt das Protevangelium, indem es ja die Vorherſagung Chriſti unmittelbar an den Fall anknüpft, ganz dagegen, als ob die menſchliche Natur irgend unfähig ſei, das wiederherſtellende göttliche in ſich aufzunehmen, und das Vermögen hiezu erſt müſſe in ſie hineingeſchaffen werden. Wenngleich aber in der menſchlichen Natur nur die Möglichkeit hiezu liegt, mithin das wirkliche Einpflanzen dieſes göttlichen in dieſelbe nur ein göttlicher alſo ewiger Akt ſein muß: ſo muß doch zweitens auch das zeitliche Hervortreten dieſes

Aktes in einer beſtimmten einzelnen Perſon zugleich als eine in der urſprünglichen Einrichtung der menſchlichen Natur begründete, und durch alles frühere vorbereitete That derſelben, ſomit als die höchſte Entwikklung ihrer geiſtigen Kraft angeſehen werden, ge- 9.
ſezt auch wir könnten niemals ſo tief in dieſe innerſten Geheimniſſe des allgemeinen geiſtigen Lebens eindringen, daß wir uns dieſe allgemeine Ueberzeugung zu einer beſtimmten Anſchauung entwikkeln könnten. Denn ſonſt würde es immer nur als göttliche Willkühr zu erklären ſein, daß gerade in Jeſu und keinem Andern das wiederherſtellende göttliche zur Erſcheinung gekommen iſt; göttliche Willkühr im einzelnen anzunehmen iſt aber immer eine anthropopathiſche Anſicht, für welche auch die Schrift ſich nicht erklärt, vielmehr ſelbſt auf die hier aufgeſtellte Bedingtheit zu deuten ſcheint [1].

2. Was nun aber das übervernünftige betrifft, ſo könnte Chriſtus auf keine Weiſe der Geſammtheit der Menſchen als Erlöſer gegenüberſtehen, wenn diejenigen ſeiner Lebensmomente, durch welche er die Erlöſung vollbringt, aus der allen Andern gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären wären, weil dann dieſe Zuſtände auch in den Andern müßten vorkommen, und alſo auch ſie die Erlöſung bewirken können. Wenn nun eben ſo auch in den Erlöſten Gemüthszuſtände geſezt ſind als nur durch ſeine Mittheilung oder Einwirkung bedingt, und ohne dieſes könnte man nicht ſagen, daß eine Erlöſung an ihnen vollbracht ſei: ſo ſind mithin auch dieſe nicht aus der ihnen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft allein zu erklären, wenngleich dieſe dazu unumgänglich nothwendig gehört, da an einer vernunftloſen Seele ſolche Zuſtände niemals ſein können. Sonach iſt allerdings übervernünftiges in dem Erlöſer und den Erlöſten, mithin in dem ganzen Umfange des Chriſtenthums geſezt; und wer dies auf keine Weiſe erkennen wollte, der könnte auch die Erlöſung nicht im eigentlichen Sinne verſtehen und das Chriſtenthum nur für eine

[1] Gal. 4, 4.

bis auf beſſeres beſtehende Anſtalt zur Ueberlieferung der Ein-
92 flüſſe einer beſonders in der Form des Selbſtbewußtſeins vorzüglich erregten menſchlichen Vernunft gelten laſſen. Dieſe Uebervernünftigkeit wird auch faſt ohne Ausnahme in den Aeußerungen derer die ſich zu Chriſto bekennen anerkannt und unter verſchiedenen Formen ausgedrükkt als eine urſprüngliche oder ſpäter eingetretene beharrliche oder auf einen Moment eingeſchränkte Einwohnung Gottes oder des λόγος in Chriſto und als ein Bewegtſein der Erlöſten von dem heiligen Geiſt. Sezen wir aber auch die höchſte Differenz zwiſchen dieſem übervernünftigen und der gemeinen menſchlichen Vernunft: ſo kann doch niemals dies übervernünftige, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, als ein ſchlechthin ſolches aufgeſtellt werden. Denn das höchſte Ziel, welches geſezt wird von dieſen Wirkungen der Erlöſung, iſt doch immer ein ſolcher Zuſtand des Menſchen, welcher nicht nur die vollkommenſte Anerkennung auch der gemeinen menſchlichen Vernunft erhielte, ſondern in welchem auch was der göttliche Geiſt wirkt, und was die menſchliche Vernunft ſelbſt in demſelben Individuum überall nicht kann unterſchieden werden. Indem alſo alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen Geiſt iſt, ſo kann der göttliche Geiſt ſelbſt als die höchſte Steigerung der menſchlichen Vernunft gedacht werden, und die Differenz zwiſchen beiden als aufgehoben. Eben ſo aber iſt auch ſchon im erſten Anfang alles was den Bewegungen des göttlichen Geiſtes widerſpricht, auch das was der menſchlichen Vernunft widerſtreitet, indem auch ſonſt nicht könnte ein Bewußtſein von Erlöſungsbedürftigkeit in dem Menſchen ſein, ehe jene Wirkungen eintreten, und zwar ein ſolches welches durch dieſelben befriediget wird. Iſt alſo in der menſchlichen Vernunft ſelbſt ſchon auf gewiſſe Weiſe das geſezt, was durch den göttlichen Geiſt hervorgebracht wird: ſo geht er wenigſtens in dieſer Beziehung nicht über dieſelbe hinaus. Was nun von den Erlöſten gilt, das iſt eben ſo auch von
93 dem Erlöſer zu ſagen, indem auch diejenigen, die keine Art von göttlicher Einwohnung in ihm annehmen, doch dieſelben Thätig-

keiten Vorſtellungen und Lebensregeln, die Andere aus jener erklären, ihrerſeits als das höchſte vernünftige preiſen, und alſo mit ihrer menſchlichen Vernunft billigend auffaſſen, welche Auffaſſung wiederum jene nicht tadeln oder verwerfen, ſondern ebenfalls billigend anerkennen.

Zuſaz. Zufolge der hier zum Grunde gelegten Anſicht von der Frömmigkeit iſt das eigenthümliche Sein des Erlöſers und der Erlöſten in ihrem Zuſammenhange mit ihm der urſprüngliche Siz jener Frage von dem übernatürlichen und übervernünftigen im Chriſtenthum; ſo daß irgend etwas übernatürliches oder übervernünftiges zuzulaſſen, was nicht mit der Erſcheinung des Erlöſers zuſammenhinge, ſondern ein anderes urſprüngliches für ſich wäre, gar kein Grund vorhanden iſt. Gewöhnlich wird ſie behandelt theils in Beziehung auf die einzelnen Thatſachen, für welche das übernatürliche beſonders in Anſpruch genommen wird, von welchen hier noch nicht die Rede ſein kann, theils in Beziehung auf die chriſtlichen Lehren, welche für uns nichts anderes ſind als die Ausſagen über jenes Selbſtbewußtſein und deſſen Zuſammenhang. Wenn aber das übervernünftige in dem chriſtlichen Selbſtbewußtſein darin beſteht, daß es, ſo wie es iſt, nicht durch die Thätigkeit der Vernunft kann hervorgebracht werden: ſo folgt daraus noch gar nicht, daß die Ausſagen über dieſes Selbſtbewußtſein auch müßten übervernünftig ſein. Denn in demſelben Sinn wie das chriſtliche Selbſtbewußtſein iſt auch die ganze Natur übervernünftig, und doch nennen wir unſere Ausſagen über dieſelbe keineswegs eben ſo, ſondern rein vernünftig. Das ganze Verfahren, die Ausſagen über unſer frommes Selbſtbewußtſein aufzunehmen, iſt aber eben ſo ein rein vernünftiges wie jenes, und der Unterſchied nur der, daß dieſes objective Bewußtſein nur dem urſprünglich gegeben iſt, welcher von der Natur afficirt iſt, jenes Selbſtbewußtſein aber nur dem, welcher von dem Erlöſer auf die ſeinen Bekennern eigenthümliche Art afficirt iſt. Hieraus nun geht von ſelbſt hervor, was von der herrſchenden Anſicht zu halten iſt, als ob die chriſtliche Lehre zum

Theil aus vernünftigen, und zum Theil aus übervernünftigen Säzen beſtehe. Das zwar leuchtet ſchon von ſelbſt ein, daß dies nur eine Nebeneinanderſtellung ſein könne, keineswegs aber beiderlei Säze ein Ganzes bilden; denn zwiſchen vernünftigem und übervernünftigem kann kein Zuſammenhang ſtatt haben. Auch ſieht man dies ziemlich deutlich an allen Behandlungen der chriſtlichen Lehre, welche ſich in eine natürliche, nicht nur innerhalb ſondern auch außerhalb des Chriſtenthums als rein vernünftig gültige, und in eine poſitive nur innerhalb deſſelbigen gültige übervernünftige Theologie theilen; denn beide ſind und bleiben dann von einander geſondert. Der Schein aber, als ob eine ſolche Vereinigung thunlich wäre, entſteht daher, daß es allerdings chriſtliche Säze giebt, in denen das eigenthümlich chriſtliche bedeutend zurüktritt, ſo daß ſie auch in der Beziehung für rein vernünftig können gehalten werden, in welcher die andern für übervernünftig gelten. Wäre indeß jenes eigenthümliche gar nicht in ihnen: ſo wären ſie freilich auch keine chriſtlichen Säze. Das Wahre von der Sache iſt daher dieſes, daß alle chriſtlichen Säze in einer Beziehung übervernünftig ſind, in einer andern aber auch alle vernünftig; übervernünftig aber ſind ſie in derſelben Beziehung, in der auch alles erfahrungsmäßige übervernünftig iſt, wie es denn auch eine innere Erfahrung iſt, auf welche ſie alle zurükkgehn, nämlich daß ſie auf einem Gegebenen beruhen, und ohne dieſes nicht hätten können durch Ableitung oder Zuſammenſezung aus allgemein anerkannten und mittheilbaren Säzen entſtehen. Sonſt müßte man ja auch jeden Menſchen, ohne daß ihm irgend etwas begegnet ſei, zum Chriſten unterrichten und demonſtriren können. Daher gehört zu dieſer Uebervernünftigkeit auch, daß eine wahre Aneignung der chriſtlichen Säze nicht auf wiſſenſchaftliche Weiſe erfolgen kann, alſo ebenfalls außer der Vernunft liegt; ſondern ſie erfolgt nur, ſofern Jeder ſelbſt hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles einzelne und eigenthümliche nur kann durch die anſchauenwollende Liebe aufgefaßt werden. In dieſem Sinne alſo iſt die ganze chriſtliche Lehre

übervernünftig. Wird aber danach gefragt, ob die Säze, welche die christlichen Gemüthszustände und deren Zusammenhang ausdrükken, nicht denselben Gesezen der Begriffsbildung und Verknüpfung unterworfen sind, wie alles gesprochene, so daß je vollkommner in einer solchen Darstellung diesen Gesezen genügt ist, um desto mehr auch Jeder genöthigt werde richtig aufzufassen was gedacht und gemeint ist, wenngleich er sich von der Wahrheit der Sache, weil es ihm an der inneren Grunderfahrung fehlt, nicht überzeugen kann: so muß in diesem Sinne alles in der christlichen Lehre durchaus vernunftmäßig sein. Sonach ist die Uebervernünftigkeit aller einzelnen christlichen Lehrsäze der Maaßstab, wonach man beurtheilen kann, ob sie auch das eigenthümlich christliche mit aussprechen, und wiederum die Vernunftmäßigkeit derselben die Probe, inwiefern das Unternehmen die innern Gemüthserregungen in Gedanken zu übertragen gelungen ist oder nicht; die Behauptung aber, es könne nicht verlangt werden, dasjenige vernunftmäßig darzustellen, was über die Vernunft hinausgehe, erscheint nur als eine Ausflucht, wodurch die etwanige Unvollkommenheit des Verfahrens soll bemäntelt werden, so wie die entgegengesezte es müsse in christlicher Lehre alles in jedem Sinn aus der Vernunft zu begründen sein, nur den Mangel an der eignen Grunderfahrung zu bedekken gemeint ist.

Die gewöhnliche Formel, daß das übervernünftige im Christenthum nicht dürfe widervernünftig sein, scheint dasselbe besagen zu sollen wie unser Saz. Denn es liegt darin auf der einen Seite das Anerkenntniß des übervernünftigen, auf der andern die Aufgabe das nicht widervernünftige darin nachzuweisen, was nur durch die Vernunftmäßigkeit der Darstellung erreicht werden kann.

§. 14. Es giebt keine andere Art an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser.

1. An der christlichen Gemeinschaft Antheil haben heißt in der Stiftung Christi die Annäherung suchen an den

oben [1] beſchriebenen Zuſtand ſchlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregungen. Denn aus einem anderen als dieſem Grund kann niemand in der chriſtlichen Kirche ſein wollen. Da nun aber Jeder nur vermittelſt eines eigenen freien Entſchluſſes hineintreten kann; ſo muß dieſem die Gewißheit vorangehn, daß durch die Einwirkung Chriſti der Zuſtand der Erlöſungsbedürftigkeit aufgehoben und jener herbeigeführt werde, und dieſe Gewißheit iſt eben der Glaube an Chriſtum. Dieſer Ausdrukk nämlich bezeichnet überall, auf unſerm Gebiete nur die einen Zuſtand des höheren Selbſtbewußtſeins begleitende Gewißheit, die mithin eine andere, eben deshalb aber auch keine geringere iſt, als diejenige welche das objective Bewußtſein begleitet. In demſelben Sinn war ſchon oben [2] die Rede von dem Glauben an Gott, der nichts anders war, als die Gewißheit über das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ſolches, d. h. als durch ein außer uns geſeztes Weſen bedingt und unſer Verhältniß zu demſelben ausdrükkend. Der in Rede ſtehende Glaube aber iſt eine rein
97 thatſächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Thatſache. Sie kann nämlich nicht eher in einem Einzelnen ſein, bis in ihm durch einen Eindrukk, den er von Chriſto empfängt, ein Anfang wenn auch nur ein unendlich kleiner eine reale Ahnung geſezt iſt von der Aufhebung des Zuſtandes der Erlöſungsbedürftigkeit. Der Ausdrukk Glaube an Chriſtum iſt hier aber ſo wie dort Glaube an Gott die Beziehung des Zuſtandes als Wirkung auf Chriſtum als Urſache. So beſchreibt ihn auch Johannes. So haben ſich von Anfang an nur diejenigen an Chriſtum zu ſeiner neuen Gemeinſchaft angeſchloſſen, deren frommes Selbſtbewußtſein als Erlöſungsbedürftigkeit ausgeprägt war, und welche nun der erlöſenden Kraft Chriſti bei ſich gewiß wurden [3]. So daß je ſtärker Beides in Jemanden hervortrat, deſto mehr auch er ſelbſt helfen konnte durch Darlegung der Thatſache, wozu die

[1] §. 5, 4. [2] §. 4, 4.
[3] Joh. 1, 45. 46. 6, 68. 69. Matth. 16, 15—18.

Schilderung Chriſti und ſeiner Wirkſamkeit mit gehörte, dieſelbe innere Erfahrung in Anderen hervorzurufen. In welchen dies nun geſchah, die wurden gläubig, die Andern nicht[1]. Hierin hat nun auch ſeitdem immer das Weſen aller unmittelbaren chriſtlichen Verkündigung beſtanden, die ſich immer nur als Zeugniß geſtalten kann; Zeugniß von der eigenen Erfahrung, welches die Luſt in Andern erregen ſollte, dieſelbe Erfahrung auch zu machen. Der Eindrukk aber, den Alle ſpäteren auf dieſem Wege bekamen von dem durch Chriſtum bewirkten, nämlich von dem durch ihn mitgetheilten gemeinſamen Geiſte und von der ganzen Gemeinſchaft der Chriſten, unterſtüzt durch die geſchichtliche Darſtellung ſeines Lebens und Weſens, war eben derſelbe Eindrukk, den die Zeitgenoſſen unmittelbar von ihm empfingen. Daher auch die, welche ungläubig blieben, nicht deshalb getadelt wurden, weil ſie ſich etwa durch Gründe nicht hätten bewegen laſſen, 98
ſondern nur wegen des Mangels an Selbſterkenntniß, welcher zum Grunde liegen muß, wo ſich eine Unfähigkeit zeigt den wahr und richtig dargeſtellten Erlöſer als ſolchen anzuerkennen. Dieſen Mangel an Selbſterkenntniß, d. h. an Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit, ſtellte aber ſchon Chriſtus ſelbſt dar als die Grenze ſeiner Wirkſamkeit. Und ſo iſt der Grund des Unglaubens zu allen Zeiten derſelbe, wie auch der Grund des Glaubens derſelbe iſt.

2. Es iſt wol für ſich klar, und nicht nöthig ſich deshalb auf die vielen immer vergeblich angeſtellten Verſuche zu berufen, daß es nicht möglich iſt, die Nothwendigkeit der Erlöſung jemanden anzudemonſtriren; ſondern wer ſich durch ſich ſelbſt beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden auszuweichen. Und eben ſo wenig kann, wenn das Selbſtbewußtſein hiefür gewekkt iſt, demonſtrirt werden, daß Chriſtus der Einzige iſt, der die Erlöſung bewirken kann. Sondern wie zu ſeinen Zeiten Viele zwar an eine bevorſtehende Erlöſung glaubten, ihn aber doch

[1] Ap. Geſch. 2, 37. 41.

nicht aufnahmen: ſo läßt ſich auch bei einer richtigeren Vorſtellung von dem, was anzuſtreben iſt, nicht einſehn, wie nun bewieſen werden könnte, daß ein Einzelner im Stande iſt die gewünſchte Wirkung hervorzubringen, da es hiebei auf die Größe der geiſtigen Kraft ankommt, für die es keine Rechnungsart giebt, und, auch wenn es eine gäbe, doch noch etwas müßte gegeben ſein um die Rechnung anzulegen. Ja auch nicht einmal im Allgemeinen, daß eine ſolche Erlöſung kommen müſſe, kann bewieſen werden, wenn auch eine gemeinſame Erkenntniß davon wie die Menſchen ſind nicht nur ſondern auch wie Gott iſt gegeben wäre; ſondern jede Sophiſtik hätte den freieſten Spielraum entgegengeſeztes zu folgern aus denſelben Angaben, je nachdem die Abſicht Gottes mit den Menſchen ſo gedacht wird oder ſo. — Muß es nun aber bei der eben beſchriebenen Art der Gewißheit
99 bleiben, und iſt der Glaube nichts anders als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geiſtigen Bedürfniſſes durch Chriſtum: ſo kann es noch ſehr verſchiedene Arten geben, wie Bedürfniß und Hülfe erfahren wird, und ſie werden doch alle Glaube ſein. Und auch das Bewußtſein des Bedürfniſſes kann ſchon lange vorher vorhanden ſein, oft kann es auch erſt durch den Gegenſaz, den die Vollkommenheit Chriſti zu dem eignen Zuſtande bildet, vollſtändig gewekkt werden, und alſo beides zugleich entſtanden ſein das höchſte Bewußtſein des Bedürfniſſes und der Anfang der Befriedigung.

3. Wenn nun doch in der Schrift ſelbſt öfter Beweisführungen erwähnt werden, deren ſich die Zeugen des Evangeliums bedient haben[1]: ſo wird doch nie behauptet, daß der Glaube aus der Beweisführung entſtanden ſei, ſondern aus der Verkündigung. Jene Beweiſe wurden immer nur bei den Juden angewendet in Bezug auf die unter ihnen vorhandenen Vorſtellungen von dem verheißenen Meſſias, um den hieraus entſtandenen Widerſpruch gegen das Zeugniß abzuweiſen oder einem ſolchen zuvor-

[1] Ap. Geſch. 6, 9 u. 10. und 9, 20—22., auch 18, 27. 28.

zukommen. Für Zeugen Chriſti aus den Juden und vor den Juden war dies eine unerlaßliche Vertheidigung. Mochten ſie nun behaupten, daß ſie ſelbſt ſchon immer keine andere Erlöſung als eine ſolche erwartet hatten, oder daß ihre Erwartungen durch die Erſcheinung und die Einwirkung Chriſti umgebildet worden ſeien: ſo mußten ſie entweder dem ganzen Judenthum abſagen, wozu ſie keine Anweiſung hatten, oder nachweiſen, daß die prophetiſchen Darſtellungen auf dieſen Jeſum als Erlöſer anwendbar ſeien. Wollen wir es anders anſehen: ſo würde der Glaube der Heidenchriſten nicht derſelbe geweſen ſein, wie der der Judenchriſten; und ſo wäre auch nicht aus Zweien wahrhaft Eins geworden, ſondern die Heiden hätten erſt müſſen Juden werden, um dann durch die Autorität der Propheten zum Chriſtenthum gebracht zu werden.

Zuſaz. Unſer Saz, indem er von keiner Vermittlung weiter etwas ausſagt zwiſchen dem Glauben und dem Antheil haben an der chriſtlichen Gemeinſchaft, will ſonach auch dafür angeſehen ſein beides unmittelbar zu verbinden, ſo daß mit dem Glauben jener Antheil auch von ſelbſt gegeben iſt, nicht nur ſoweit dies von der Selbſtthätigkeit des gläubig gewordenen, ſondern auch ſo weit es von der der Gemeinſchaft abhängt, als von welcher ja das Zeugniß um den Glauben zu erwekken ausgegangen war. Indem er aber den ganzen Verlauf zwiſchen dieſen beiden Gliedern dem Zeugniß und der Wirkung deſſelben abſchließt: ſo will er zugleich alles ausſchließen, was man unter der Form der Demonſtration dem eigentlichen Zeugniß zu Hülfe zu geben, oder wodurch man es gar erſezen zu wollen pflegt. Dies iſt nun vornehmlich, daß man die Anerkennung Chriſti herbeiführen will durch die Wunder welche er verrichtet, oder durch die Weiſſagungen welche ihn vorher verkündigt haben, oder durch die beſondere Eigenſchaft der urſprünglich über ihn abgelegten Zeugniſſe, daß ſie ein Werk der göttlichen Eingebung ſeien. Hiebei ſcheint aber überall mehr oder weniger die Täuſchung obzuwalten, daß die Wirkſamkeit dieſer Umſtände irgendwie immer den Glauben ſchon

vorausſezt und ihn alſo nicht hervorbringen kann. — Was nun zuerſt die Wunder betrifft, wenn wir das Wort im engeren Sinne nehmen, ſo daß Weiſſagung und Eingebung nicht mit dazu gehören, alſo Erſcheinungen im Gebiete der leiblichen Natur, welche aber nicht auf natürliche Weiſe ſollen bewirkt worden ſein, mag man nun bei denen ſtehen bleiben, welche Jeſus ſelbſt verrichtet hat, oder auch die hinzunehmen, die in Beziehung auf ihn geſchehen ſind: ſo können dieſe eine ſolche Anerkennung gar
101 nicht herbeiführen. Denn eines Theils kennen wir dieſe Wunder nur aus denſelben heiligen Schriften — indem die in unreineren Quellen erzählten nie mit aufgeführt werden — welche auch ähnliche Wunder erzählen von ſolchen, die dem Chriſtenthum gar nicht angehörten, ſondern eher zu deſſen Gegnern zu zählen ſind, ohne daß die Schrift eben Kennzeichen angäbe, um beweiſende Wunder von nichtbeweiſenden zu unterſcheiden. Dann aber bezeugt die Schrift ſelbſt, theils daß der Glaube bewirkt worden iſt ohne Wunder, theils aber daß die Wunder ihn nicht bewirkt haben, woraus denn geſchloſſen werden kann, daß, wo auch in Verbindung mit Wundern, er doch nicht durch die Wunder ſondern auf jene urſprüngliche Weiſe bewirkt worden ſei. Hätten alſo die Wunder den Zwekk gehabt, den Glauben zu bewirken, ſo hätte Gott die Ordnung der Natur auf eine unwirkſame Weiſe unterbrochen. Daher auch Viele den Zwekk der Wunder nur ſuchen in der durch ſie auf Chriſtum zu lenkenden Aufmerkſamkeit, womit aber wiederum das öfter wiederholte Verbot Chriſti die Wunder nicht weiter bekannt zu machen wenigſtens in ſo weit in Widerſpruch ſteht, daß man ihre Wirkſamkeit auf die unmittelbaren Augenzeugen beſchränken müßte, ſo daß auch dieſe doch jezt nicht mehr ſtatt fände. Endlich aber kann man der Frage nicht entgehen, worauf ſich denn der Unterſchied gründet, daß wenn uns außer allem Zuſammenhang mit einem ſolchen Glaubensgebiet immerfort ſo vieles begegnet, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen, wir da keineswegs an Wunder denken, ſondern nur die Erklärung als ausgeſezt anſehen bis zu einer

genaueren Kenntniß ſowol von der fraglichen Thatſache als auch von den Geſezen der Natur; wo aber im Zuſammenhange mit einem aufzuſtellenden Glaubensgebiet dergleichen vorkommt, zwar gleich an Wunder gedacht wird, doch aber Jeder nur für ſein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anſpruch nimmt, die andern aber für falſch erklärt? Dieſe Frage nun läßt ſchwerlich 102
eine andere Antwort zu als dieſe, daß wir im Allgemeinen einen Zuſammenhang zwiſchen Wundern und der Bildung eines neuen Glaubensgebietes vielleicht ſogar ſo ausſchließend annehmen, daß wir nur für dieſen Fall Wunder zugeben, daß aber der Glaubenszuſtand eines Jeden ſein Urtheil über das als Wunder angekündigte beſtimmt, und alſo nicht das Wunder den Glauben hervorbringt. Mit jenem allgemeinen Zuſammenhang aber ſcheint es die Bewandniß zu haben, daß wo ein neuer Entwikklungspunkt des geiſtigen Lebens und zwar urſprünglich des Selbſtbewußtſeins angenommen wird, auch neue durch die ſich kund gebende geiſtige Kraft vermittelte Erſcheinungen in der leiblichen Natur gleichſam erwartet werden, weil nämlich ſowol die betrachtenden, als auch die nach außen wirkſamen geiſtigen Zuſtände immer vom Selbſtbewußtſein ausgehen, und durch deſſen Erregungen beſtimmt werden. Iſt alſo Chriſtus einmal als Erlöſer anerkannt, mithin als der Anfang der höchſten Entwikklung der menſchlichen Natur auf dem Gebiet des Selbſtbewußtſeins: ſo iſt es eine natürliche Vorausſezung, daß eben weil da, wo ein ſolches Daſein ſich am ſtärkſten mittheilt, auch Geiſteszuſtände vorkommen, die aus dem früheren Sein nicht zu erklären ſind, derſelbe, der eine ſo eigenthümliche Wirkſamkeit auf die übrige menſchliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zuſammenhanges auch eine eigenthümliche Kraft beweiſen werde auf die leibliche Seite der menſchlichen Natur und auf die äußere Natur zu wirken. Das heißt, es iſt natürlich von demjenigen, der die höchſte göttliche Offenbarung iſt, auch Wunder zu erwarten; welche Wunder jedoch immer auch nur beziehungsweiſe ſo heißen können, da unſere Vorſtellungen ſowol von der Empfänglichkeit

der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geiſtes als auch von der Urſächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur eben ſo wenig abgeſchloſſen, und eben ſo einer beſtändigen Erweiterung
103 durch neue Erfahrungen fähig ſind, als unſere Vorſtellungen von den leiblichen Naturkräften ſelbſt. Da ſich nun im Zuſammenhang mit der göttlichen Offenbarung in Chriſto Erſcheinungen zeigten, welche unter dieſen Begriff gebracht werden konnten: ſo war es natürlich, daß ſie unter dieſen Geſichtspunkt auch wirklich geſtellt, und als Beſtätigung dafür, daß hier ein neuer Entwikklungspunkt gegeben ſei, angeführt wurden. Dieſe Beſtätigung wird aber auch nur in ſofern wirkſam ſein, als ein Anfang des Glaubens bereits da iſt, ſonſt würde das Wunder entweder für falſch erklärt werden oder das Verſtehen auf eine künftige natürliche Erklärung hinausgeſezt. Noch viel weniger aber könnte aus den begleitenden Wundern erwieſen werden, daß das Chriſtenthum die höchſte Offenbarung ſei, indem ähnliches aus demſelben Grunde auch bei untergeordneten Glaubensweiſen zu erwarten iſt, die Wunder ſelbſt aber ſich als ſolche nicht in höhere und niedere theilen laſſen. Ja es bleibt unbenommen, daß ähnliche Erſcheinungen auch ohne Zuſammenhang mit dem religiöſen Gebiet, ſei es Entwikklungen anderer Art begleitend oder tiefere Regungen in der leiblichen Natur ſelbſt ankündigend, vorkommen können. So wie auf der andern Seite ſich von ſelbſt zu verſtehen ſcheint, daß ſolche die Offenbarung begleitende übernatürliche Erſcheinungen ſich in demſelben Maaß wieder zurükkziehn, als die neue Entwikklung ſelbſt, von ihrem Anfangspunkt in der äußeren Erſcheinung gelöſet, ſich organiſirt hat und ſo Natur geworden iſt. — Nicht anders iſt es mit den Weiſſagungen, wenn man ihnen eine größere Kraft beilegen will als die oben ſchon zugeſtandene. Denn bleiben wir bei den Weiſſagungen der jüdiſchen Propheten von Chriſto ſtehen, wie man denn in ſpäterer Zeit die heidniſchen allgemein bei Seite geſezt hat, und von den Weiſſagungen Chriſti ſelbſt und der Apoſtel hier zunächſt nicht die Rede ſein kann, und wir wollten von dieſen prophetiſchen Auſſagen einen ſtärkeren

Gebrauch machen bei Juden ſelbſt: ſo läßt ſich ſehr wohl denken 104
daß ein Jude um deswillen könnte Chriſt werden, weil er zu der Einſicht gelangt, daß ſie auf Jeſum zu beziehen ſind, und daß er dennoch nicht den eigentlichen Glauben hätte noch mithin den wahren Antheil an der chriſtlichen Gemeinſchaft, wenn er ſich etwa ganz etwas anders dächte dabei, indem er nämlich ein Bedürfniß nach Erlöſung noch gar nicht empfände. Sollten aber dieſe Weiſſagungen allgemein den Ungläubigen vorgehalten werden, um den Willen in die Gemeinſchaft mit Chriſti zu treten in ihnen zu bewirken: ſo möchte immer ſchon vorher ausgemacht ſein, daß jene Weiſſagungen alle als zuſammengehörig anzuſehn ſind, und alle ein einzelnes und zwar ein und daſſelbe Subject im Auge haben, denn ſonſt wäre die Erfüllung ihrer aller in einer und derſelben Perſon eigentlich eine Nichterfüllung, ferner daß ſie alle an Chriſto in Erfüllung gegangen und zwar jede wie ſie gemeint war, nicht etwa die ſinnbildlich gemeinte buchſtäblich und die buchſtäblich gemeinte in einem ſymboliſchen Sinn, denn dies wäre auch keine Erfüllung; die Sache kommt immer darauf hinaus, es ſoll angenommen werden Jeſus ſei der Erlöſer, weil der Erlöſer unter ſolchen Beſtimmungen die ſich an ihm finden vorhergeſagt worden. Hierbei aber wird ja ein Glaube an die Weiſſagenden als ſolche ſchon vorausgeſezt, und es läßt ſich nicht abſehn, wie ein Ungläubiger außerhalb des Judenthums zu einem ſolchen kommen ſollte; ausgenommen ſofern die Eingebung derſelben ihm bewieſen würde, wovon unten noch die Rede ſein wird. Ohne einen ſolchen Glauben wäre die Zuſammenſtellung der Weiſſagungen und ihrer Erfüllung eine bloße Notiz, die nur für denjenigen einen Antrieb enthalten könnte die Gemeinſchaft mit Chriſto zu ſuchen, in welchem ſchon ein Erlöſungsbedürfniß vorhanden iſt, und zwar nur in ſo fern das in den Weiſſagungen ſich ausſprechende dem ſeinigen analog iſt, zugleich aber das geweiſſagte in anſchaulicher Verbindung damit ſteht [1], 105

[1] In dieſem Sinne wäre vielleicht das Matth. 12, 19. 20. angeführte die prägnanteſte Weiſſagung.

das heißt in ſofern jeder auch ſelbſt hätte aus ſeinem eignen Bedürfniß heraus daſſelbe weiſſagen können. Der Antrieb könnte aber doch nur darauf gehen die Erfahrung ſelbſt zu machen [1], und das Gelingen dieſes Verſuchs würde dann erſt der Glaube ſein. Und dieſer Antrieb kann doch gewiß jezt, wo die That ſo laut redet, weit ſtärker und ſicherer anderswie gegeben werden, als durch die Weiſſagungen. Zumal wenn wir bedenken, wie es eigentlich um die oben aufgeſtellten Vorausſezungen ſteht, daß ſich nämlich niemals wird nachweiſen laſſen, daß jene Propheten Chriſtum, wie er wirklich geweſen iſt, und noch weniger das Meſſianiſche Reich, ſo wie es ſich wirklich als Chriſtenthum entwikkelt hat, vorhergeſehen haben: ſo muß wol zugegeben werden, daß ein Erweis Chriſti als Erlöſers aus den Weiſſagungen unmöglich iſt, und beſonders muß der Eifer zu dieſem Zwekk Weiſſagungen oder Vorbilder aufzufinden, welche ſich auf zufällige Nebenumſtände in der Geſchichte Chriſti beziehen, nur als ein Mißgriff erſcheinen. Man muß daher ſehr wohl unterſcheiden den apologetiſchen Gebrauch, welchen die Apoſtel von den Weiſſagungen machten in ihrem Verhältniß zu den Juden, und einen allgemeinen Gebrauch den man von ihnen als Beweismittel machen wollte. Wogegen, wenn der Glaube an den Erlöſer bereits vorhanden iſt, wir mit großem Wohlgefallen auf allen Aeußerungen einer durch frühere an ſich unzureichende Offenbarungen gewekkten Sehnſucht nach Erlöſung verweilen können. Und dies iſt die eigentliche allerdings auch ſtärkende und beſtätigende Bedeutung der meſſianiſchen Weiſſagungen, wo auch und in wie dunkle Ahnung verhüllt ſie vorkommen, daß ſie uns ein
106 Hinſtreben der menſchlichen Natur nach dem Chriſtenthum entdekken, und daß ſie zugleich als das Bekenntniß der Beſten und Begeiſtertſten aus den frühern frommen Gemeinſchaften ausſprechen, daß dieſe nur als vorläufige und vorübergehende Anſtalten anzuſehen ſind. Soll nun auch von den Weiſſagungen im

[1] Joh. 1, 41. 46.

Christenthum die Rede sein: so ist freilich natürlich daß am Anfang der Entwikklung eines neuen Daseins der Blikk noch sehr auf die Zukunft nämlich die Vollendung desselben gerichtet ist, und so begreifen sich die Fragen der Jünger, denen die Antwort, auf deren Grund sie hernach weiter fortgeweissagt haben, nicht ganz versagt werden konnte. Allein die Weissagungen Christi können doch schon deswegen, weil doch anerkannt Andere neben ihm auch geweissagt haben, nicht zum Beweise seiner ganz eigenthümlichen Würde und seiner ausschließlichen Bestimmung als Erlöser dienen. Eben so natürlich ist, daß je mehr sich die neue Heilsordnung als geschichtliche Erscheinung befestigte, um desto mehr auch das Interesse an der Zukunft abnahm, und die Weissagung sich zurükkzog. — Aus alle diesem nun folgt, daß Wunder sowol als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo und an die Erlösung durch ihn nicht schon auf dem ursprünglichen Wege durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft entstanden ist, ihn nicht hervorbringen können, ja daß dieser Glaube eben so unerschütterlich sein würde, wenn auch das Christenthum weder Weissagungen noch Wunder aufzuweisen hätte. Denn dieser Mangel könnte niemals jenen Beweis widerlegen, und die Erfahrung von dem in der Gemeinschaft mit Christo gestellten Bedürfniß der Täuschung zeihen. Vielmehr würde nichts daraus folgen, als daß jene natürlichen Voraussezungen sich nicht immer bethätigten, sondern grade der Ursprung der vollkommensten Gestaltung des frommen Selbstbewußtseins plözlicher erschienen sei, und strenger abgeschlossen in seinem unmittelbaren Gebiet gewirkt habe. — Was endlich die Eingebung betrifft, so hat 107
dieser Begriff im Christenthum eine durchaus untergeordnete Bedeutung. Denn eine Beziehung desselben auf Christum findet gar nicht statt, indem die göttliche Offenbarung durch ihn immer, wie sie auch gedacht werde, mit seiner ganzen Existenz identisch gedacht wird, und nicht als fragmentarisch in zerstreuten Augenblikken erscheinend; was aber den Aposteln der Geist gegeben, das führt Christus selbst ganz auf seinen Unterricht zurükk, und diejenigen

die durch ihr Zeugniß gläubig wurden, wurden es nicht deshalb, weil dieſes durch Eingebung entſtanden war, denn davon wußten ſie nichts. Der Begriff bezieht ſich daher nur theils auf die Propheten des alten Bundes theils auf die Abfaſſung der neuteſtamentiſchen heiligen Schrift, und es iſt alſo hier nur davon zu handeln, in ſo fern man durch die heilige Schrift, wenn ſie erſt als eingegeben angenommen wird, den Glauben demonſtrativiſch erzwingen will. Allein was das alte Teſtament betrifft, ſo iſt die Prophetie allein ohne Geſez und Geſchichte nicht zu verſtehen, dies ganze zuſammen aber ſo durchaus theokratiſch daß wir zwar darin zwei Pole unterſcheiden können, von denen der eine das neue Teſtament anzieht der andere es abſtößt, daß aber abgeſehen von dem neuen Teſtament, wenn es gelänge, was aber doch kaum anders bewerkſtelligt werden könnte, als auf ihr eignes Zeugniß hin daß das Wort Gottes zu ihnen geſchehen ſei, jemanden die prophetiſche Inſpiration glaublich zu machen, daraus doch kein Glaube an Chriſtum als das Ende des Geſezes entwikkelt werden könnte. Vielmehr werden wir die ganze Wahrheit wieder nur ausſprechen, wenn wir ſagen, wir glauben an die prophetiſche Eingebung nur um des Gebrauches willen den Chriſtus und die Apoſtel von den prophetiſchen Ausſprüchen machen. Was aber das neue Teſtament anlangt, ſo iſt der Glaube an zweihundert Jahre lang mitgetheilt worden, ehe daſſelbe in ſeiner eigenthümlichen Gültigkeit übereinſtimmend aufgeſtellt war, und zwar nicht
108 etwa ſo daß er in der Zwiſchenzeit überall durch den Glauben an das alte Teſtament wäre vermittelt worden, welches bei der großen Menge von Heiden, welche zum Chriſtenthum übergingen ohne vorher judaiſirt zu haben, keinesweges der Fall war. Aber auch jezt und vorausgeſezt, die Eingebung der neuteſtamentiſchen Schriften ließe ſich aus ihnen beweiſen: ſo würde dies doch ein möglichſt vollkommnes Verſtändniß dieſer Schriften vorausſezen, ſo daß wir doch, theils weil dies nur Wenigen möglich iſt, noch einer andern Entſtehungsweiſe des Glaubens bedürften, und alſo einen zwiefachen Glauben hätten, theils auch immer noch nicht einzuſe-

hen iſt, wie eine ſolche objective Ueberzeugung einen Impuls auf das Selbſtbewußtſein ausüben könne, ſo daß nur aus der Erkenntniß, diejenigen ſeien inſpirirt, welche behaupteten die Menſchen ſeien erlöſungsbedürftig und Chriſtus ſei ihr Erlöſer, dieſe Behauptung ſogleich eine innere Wahrheit für Jeden erhielt. Vielmehr wird dieſe Ueberzeugung ebenfalls nur einen Antrieb geben zur Erweckung eines vollſtändigeren Selbſtbewußtſeins und zur Erwerbung eines Totaleindrukks von Chriſto, und erſt aus dieſen wird dann der Glaube hervorgehn.

IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur chriſtlichen Frömmigkeit.

§. 15. Chriſtliche Glaubensſäze ſind Auffaſſungen der chriſtlich frommen Gemüthszuſtände in der Rede dargeſtellt.

Anm. Vergl. §. 3, 5.

1. Alle frommen Erregungen, welcher Art und Stufe der Frömmigkeit ſie auch angehören, haben dieſes mit allen andern Modificationen des bewegten Selbſtbewußtſeins gemein, daß ſie 109
ſich, ſo wie ſie einen gewiſſen Grad und eine gewiſſe Beſtimmtheit erreicht haben, auch äußerlich kund geben am unmittelbarſten und urſprünglichſten mimiſch durch Geſichtszüge und Bewegungen ſowol Töne als Gebehrden welche wir als den Ausdrukk derſelben betrachten, und auch ſo ſchon den Ausdrukk der Andacht von dem einer ſinnlichen Fröhlichkeit oder Traurigkeit, nach der Analogie mit dem was Jeder an ſich ſelbſt kennt, beſtimmt unterſcheiden. Ja wir können uns auch denken, daß um die Gemüthszuſtände ſelbſt feſtzuhalten und ihnen eine wiederholbare Verbreitung zu geben, zumal wenn ſie Mehreren gemeinſam geweſen ſind, die Elemente jenes natürlichen Ausdrukks zuſammengeſtellt werden zu heiligen Zeichen und ſymboliſchen Handlungen, ohne daß eben ſo wahrnehmbar der Gedanke dazwiſchen getreten wäre. Allein wir können uns kaum einen ſo niedrigen Entwikklungspunkt des menſchlichen Geiſtes und eine ſo mangelhafte Ausbildung und einen ſo

ſparſamen Gebrauch der Sprache denken, daß nicht zugleich auch ſchon Jeder, nach der Stufe der Beſinnung auf welcher er ſteht, ſich in ſeinen verſchiedenen Zuſtänden ſelbſt Gegenſtand werden ſollte, um ſie in der Vorſtellung aufzufaſſen und in der Form des Gedankens feſtzuhalten. Dieſes Beſtreben nun hat ſich von jeher ſchon auch beſonders auf die frommen Gemüthserregungen gerichtet, und dieſes in ſeiner Innerlichkeit an und für ſich betrachtet verſteht der Saz unter der Auffaſſung der frommen Gemüthszuſtände. Allein wenngleich das Denken auch innerlich nicht ohne den Gebrauch der Sprache von ſtatten geht: ſo giebt es doch, ſo lange es bloß innerlich bleibt, ſchwankende Zuſtände dieſes Verfahrens, welche zwar einigermaßen den Gegenſtand bezeichnen, nur ſo jedoch, daß weder Begriffsgeſtaltung noch Begriffsverknüpfung, das Wort Begriff auch im weiteſten Sinne genommen, feſt genug iſt um ſich mittheilen zu laſſen. Erſt eine ſo weit fortgeſezte Aus-
110 bildung dieſes Verfahrens, daß es ſich äußerlich in beſtimmter Rede darſtellen kann, bringt einen wirklichen Glaubensſaz hervor, wodurch die Aeußerungen jenes Bewußtſeins ſicherer und in größerem Umfang in Umlauf kommen, als durch den unmittelbaren Ausdrukk möglich iſt; gleichviel aber, ob der Ausdrukk eigentlich iſt oder bildlich, unmittelbar oder nur durch Vergleichung und Begrenzung ſeinen Gegenſaz bezeichnend, immer iſt er ein Glaubensſaz.

2. Dieſe Entwikklungsſtufe des Bewußtſeins nun ſezt das Chriſtenthum überall voraus; die ganze Wirkſamkeit des Erlöſers ſelbſt war mitbedingt durch die Mittheilbarkeit ſeines Selbſtbewußtſeins vermöge der Rede, und auf dieſelbe Weiſe hat ſich immer und überall das Chriſtenthum ausgebreitet allein durch die Verkündigung. Jeder Saz, der ein Element der chriſtlichen Verkündigung (κήρυγμα) ſein kann, iſt auch ein Glaubensſaz, weil er die Beſtimmtheit[1] des frommen Selbſtbemußtſeins als die innere Gewißheit bezeugt. Und jeder chriſtliche Glaubensſaz iſt auch ein Theil der chriſtlichen Verkündigung, weil jeder auch die durch die Stiftung Chriſti zu bewirkende Annäherung an den Zuſtand der

Seligkeit [1] als Gewißheit aussagt. Sehr bald aber zerspaltete sich diese Verkündigung in drei verschiedene Sprachgebiete, die eben soviel verschiedene Formationen von Glaubenssäzen darbieten, das dichterische, das rednerische, welches sich theils mehr bestreitend und empfehlend nach außen, theils mehr asketisch und auffordernd nach innen wendet, endlich das darstellend belehrende. Aber wie schon das Verhältniß der Mittheilung durch die Rede zu der durch symbolische Handlung ein sehr verschiedenes ist nach Zeit und Ort, die erste immer zurükkgetreten ist in der morgenländischen Kirche, denn auch ein fest und unveränderlich gewordener Buchstabe nähert sich in seiner Wirkungsart weit mehr der 111
symbolischen Handlung als der freien Rede, und immer mehr hervorgetreten in der abendländischen Kirche: so ist es auch auf dem Gebiete der Rede selbst mit jenen verschiedenen Mittheilungsweisen. In welchem Verhältniß sie gegen einander stehen, und wie reichlich überhaupt und in wie lebendigem Verkehr sie sich entfalten, wie sie sich von einander nähren und mannigfaltig in einander übergehen, das legt nicht sowol ein Zeugniß ab von dem Grade der Frömmigkeit, sondern vielmehr von dem Charakter einer Gesellschaft und von ihrem Gereiftsein zur Besinnung und Betrachtung. Diese Mittheilung ist also auf der einen Seite schon etwas anderes als die Frömmigkeit selbst, wiewol diese eben so wenig als irgend anderes menschliche ganz getrennt von aller Mittheilung gedacht werden kann; auf der andern Seite aber haben die Glaubenssäze aller Form ihren lezten Grund so ausschließend in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseins, daß, wo diese nicht sind, auch jene nicht entstehen können.

§. 16. Dogmatische Säze sind Glaubenssäze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezwekkt wird.

Anm. Vgl. §. 3, 4. 5. und §. 13, 1. 2.

1. Der dichterische Ausdrukk ruht ursprünglich immer auf

[1] S. §. 5, 4.

einem rein von innen heraus erhöhten Lebensmoment einem Moment der Begeiſterung: der redneriſche auf einem von außen erhöhten, einem Moment des bewegten Intereſſe, welches auf einen beſtimmten einzelnen Erfolg ausgeht. Jener iſt rein darſtellend, und ſtellt in allgemeinen Umriſſen Bilder und Geſtalten auf, die jeder Hörer ſich auf ſeine eigenthümliche Weiſe ergänzt. Der redneriſche iſt rein bewegend, und hat es ſeiner Natur nach am meiſten mit ſolchen Sprachelementen zu thun, welche das mehr
112 und minder aufnehmend in größerem und geringerem Umfang können aufgefaßt werden, zufrieden wenn ſie nur im entſcheidenden Augenblik das höchſte leiſten, geſezt auch daß ſie hierin ſich ſelbſt erſchöpfend in der Folge geringer erſchienen. Beiden eignet alſo eine andere Vollkommenheit als die in unſerm Saz beſchriebene logiſche oder dialektiſche. Wir können uns aber dennoch beide als urſprünglich denken in jeder religiöſen Gemeinſchaft, und ſo auch in der chriſtlichen Kirche, ſofern wir jedem darin einen Antheil beilegen an dem Beruf der Verkündigung. Denn wie ſich Einer in einem Zuſtand ungewöhnlich erhöhten frommen Selbſtbewußtſeins befindet, wird er ſich berufen fühlen zur dichteriſchen Darſtellung, als welche am unmittelbarſten aus dieſem Zuſtand hervorgeht. Und wie hingegen Einer durch drängende oder begünſtigende äußere Umſtände ſich vorzüglich aufgefordert findet einen Akt der Verkündigung zu verſuchen, wird ihm der redneriſche Ausdrukk der natürlichſte ſein, um von den gegebenen Umſtänden den möglichſt größten Vortheil zu ziehen. Denken wir uns aber das Auffaſſen und Aneignen des in dieſen beiden Geſtalten urſprünglich gegebenen auch an die Sprache gebunden und durch dieſelbe mittheilbar: ſo wird dieſes nicht wieder die dichteriſche Form haben können, noch auch die redneriſche, ſondern unabhängig von dem was in jenen beiden das momentane war und ein ſich gleich bleibendes Bewußtſein ausdrükkend wird es, weniger Verkündigung als Bekenntniß (ὁμολογία) eben jenes dritte das didaktiſche, darſtellend belehrende von jenen beiden zurükkbleibend und aus ihnen zuſammengeſezt als ein abgeleitetes und zweites.

2. Beſchränken wir uns aber ausſchließlich auf das Chriſtenthum und denken an deſſen eigentlichen Anfang, nämlich die Selbſtverkündigung Chriſti, welcher als Subject der göttlichen Offenbarung einen Unterſchied ſtärkerer und ſchwächerer Erregung nicht in ſich tragen, ſondern an demſelben nur vermöge des gemeinſa- 113
men Lebens mit Andern theilnehmen konnte: ſo werden wir auch weder den dichteriſchen noch den redneriſchen Ausdrukk als die überwiegende oder gar als die eigentlich urſprüngliche Form ſeiner Selbſtverkündigung ſezen können; ſondern nur untergeordnet kommen dieſe vor in paraboliſchen und prophetiſchen Reden. Das weſentliche ſeiner Selbſtverkündigung aber war, daß er von ſeinem ſich ſelbſt immer gleichen Selbſtbewußtſein aus dieſer Ruhe heraus, mithin nicht in dichteriſcher ſondern in ſtreng beſonnener Form, Zeugniß abzulegen hatte, alſo ſich darzuſtellen, indem er dabei zugleich ſein allein richtiges objectives Bewußtſein von dem Zuſtand und der Beſchaffenheit der Menſchen im allgemeinen mittheilte, alſo in der Darſtellung belehrte, und zwar ſo, daß bald die Belehrung der Darſtellung untergeordnet war, bald umgekehrt. Allein dieſen darſtellend belehrenden Ausdrukk Chriſti ſchließt unſer Saz nicht mit ein; auch werden ſolche Aeußerungen des Erlöſers nicht leicht irgendwo als dogmatiſche Säze aufgeſtellt werden, ſondern nur gleichſam den Text dazu geben ſie her. Wie denn auch in ſolchen weſentlichen Beſtandtheilen der Selbſtverkündigung Chriſti die Beſtimmtheit ſchlechthinig war, und nur die Vollkommenheit der wiedergebenden Auffaſſung und Aneignung kann durch Beſtreben nach möglichſter Beſtimmtheit bezeichnet werden. Untergeordnet indeß kommen auch eigentlich dogmatiſche Säze in den Reden Chriſti vor, da nämlich wo er an die vorhandenen theils irrigen theils verworrenen Vorſtellungen ſeiner Zeitgenoſſen anknüpfen mußte.

3. Von dem dichteriſchen und redneriſchen Ausdrukk ergiebt ſich ſchon aus dem oben geſagten, daß ſie ſowol jeder in ſich ſelbſt als auch beide mit einander in ſcheinbaren Widerſpruch gerathen können, ſelbſt dann, wenn das durch verſchiedene Ausdrükke be-

zeichnete Selbſtbewußtſein ſeinem Inhalte nach daſſelbige iſt; und
114 eine Ausgleichung wird nur möglich ſein, theils ſofern man ſich über die ſcheinbar widerſprechenden Säze an den urſprünglichen Aeußerungen Chriſti orientiren kann, welches aber in den wenigſten Fällen auf unmittelbare Weiſe ſtatt findet, theils ſofern der aus den drei urſprünglichen Formen zuſammengewachſene darſtellend belehrende Ausdrukk von jenen ſcheinbaren Widerſprüchen ganz oder größtentheils frei iſt. Dieſes wird aber nicht zu leiſten ſein, ſo lange der darſtellend belehrende Ausdrukk noch ſelbſt zwiſchen dem erregenden oder didaktiſchen ſchwankend, wie er den Katechumenen oder der Gemeine dargeboten wird, immer noch bald dem redneriſchen, bald dem bildlichen verwandt iſt, ſondern nur in dem Maaß, als der weiteren Ausbildung deſſelben und ſeiner beſtimmteren Sonderung von dem redneriſchen und dichteriſchen, welches beides mit dem Bedürfniß den Streit zu vermitteln weſentlich zuſammenhängt, das in dem Saz angegebene Beſtreben zum Grunde liegt. Allerdings iſt nun dieſes, daß der bildliche Ausdrukk entweder mit einem eigentlichen vertauſcht oder durch Erklärung in einen ſolchen verwandelt werde, und daß das angemeſſene der redneriſchen Ausdrükke ſein beſtimmtes Maaß erhalte, unverkennbar das Intereſſe des Wiſſens an der Sprachbildung, und auf religiöſe Sprachbildung kommt es doch hier vorzüglich an. Daher auch dogmatiſche Säze nur in ſolchen religiöſen Gemeinſchaften ſich bedeutend entwikkeln und geltend werden, welche einem Kulturgebiet angehören, in dem die Wiſſenſchaft ſich als ein von der Kunſt ſowol als dem Geſchäft geſondertes organiſirt, und nur in dem Maaß als in der frommen Gemeinſchaft ſelbſt Freunde des Wiſſens vorhanden ſind und Einfluß haben, ſo daß die dialektiſche Function ſich auf die Aeußerungen des frommen Selbſtbewußtſeins richtet, und dieſe Ausprägung derſelben leitet. Eine ſolche Verbindung mit organiſirtem Wiſſen hat nun im Chriſtenthum ſchon ſeit den erſten Zeiten der Kirche Plaz
115 gefunden, und darum hat ſich auch in keiner andern frommen Gemeinſchaft die Form des dogmatiſchen Sazes in ſo ſtrenger

Sonderung von den übrigen ausgebildet und in ſolcher Fülle entfaltet.

Zuſaz. Dieſe Darſtellung von dem Entſtehen der dogmatiſchen Säze, und daß ſie nur aus der logiſch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Ausſagen des frommen Selbſtbewußtſeins entſprungen ſind, findet ihre Beſtätigung in der ganzen Geſchichte. Die erſten uns aufbehaltenen Verkündigungen in den neuteſtamentiſchen Schriften enthalten ſchon ſolche, und an allen erkennt man bei genauerer Betrachtung theils ihre Abſtammung von der urſprünglichen Selbſtverkündigung Chriſti, theils ihre Verwandtſchaft mit bildlichen und redneriſchen Elementen welche für den fortwährenden Umlauf der Strenge der Formel ſollten näher gebracht werden. Eben ſo iſt in der Folgezeit klar, daß die ihrer Natur nach doch immer dichteriſche Bilderſprache von dem entſchiedenſten Einfluß auf die dogmatiſche Sprache geweſen und deren Entwikklung immer vorangegangen iſt, ſo wie daß die meiſten dogmatiſchen Beſtimmungen hervorgerufen worden ſind durch den Widerſpruch, den redneriſche Ausdrükke hervorriefen. — Wenn aber die Umbildung der urſprünglichen Ausdrükke zu dogmatiſchen Säzen dem logiſchen oder dialektiſchen Intereſſe zugeſchrieben wird; ſo iſt dieſes nur von der Form zu verſtehen. Denn ein Saz, welcher etwa von der ſpeculativen Thätigkeit urſprünglich ausgegangen wäre, er möchte ſeinem Inhalt nach den unſrigen noch ſo verwandt ſein, wäre doch kein dogmatiſcher mehr. Da das reinwiſſenſchaftliche Beſtreben, welches die Anſchauung des Seins zur Aufgabe hat, wenn es nicht in Nichts zerrinnen ſoll, ebenfalls mit dem höchſten Weſen entweder anfangen oder enden muß: ſo kann es Formen des Philoſophirens geben, in denen Säze, die etwas vom höchſten Weſen ſpeculativ ausſagen, wenn man ſie einzeln betrachtet, ohnerachtet ſie aus der reinen Wiſſenſchaftlichkeit 116
entſprungen ſind, ſich ſchwer unterſcheiden laſſen von den ihnen correſpondirenden Säzen, welche nur aus der Reflexion auf die frommen Gemüthserregungen entſtanden, aber dialektiſch ausgebildet ſind; allein in ihrem Zuſammenhange betrachtet gehen gewiß

beide immer auf das beſtimmteſte auseinander. Denn dogmatiſche Säze kommen urſprünglich nie anders vor als in Gedankenreihen, zu denen fromme Sinnesart den Impuls gegeben hat; wogegen ſpeculative Säze über das höchſte Weſen nicht nur am meiſten in rein logiſchen oder in naturwiſſenſchaftlichen Reihen erſcheinen, ſondern auch wo ſie als ethiſche ſei es Grundlagen oder Corollarien vorkommen, wird eine Hinneigung zu einer von jenen beiden Richtungen unverkennbar ſein. Auch iſt in der dogmatiſchen Formation der erſten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnoſtiſchen Schulen abrechnet, der Einfluß der Speculation auf den Inhalt dogmatiſcher Säze für nichts zu rechnen. Späterhin freilich als nach Zertrümmerung der klaſſiſchen Organiſation des Wiſſens innerhalb der chriſtlichen Kirche die Conglomerat-Philoſophie des Mittelalters ſich bildete, und zugleich auch ihren formalen Einfluß auf die dogmatiſche Sprachbildung ausüben ſollte, war eine Verwechſelung des ſpeculativen mit dem dogmatiſchen, und mithin auch eine Vermiſchung beider faſt unvermeidlich. Allein dies war auch ein unvollkommner Zuſtand für beide, aus welchem die Weltweisheit ſich durch das allmählig immer lauter werdende Bekenntniß, daß ſie damals unter der Vormundſchaft des Kirchenglaubens, mithin unter einem fremden Geſez geſtanden habe, frei gemacht hat. Da ſie aber ſeitdem in ihrer eigenthümlichen Entwikklung ſo oft von vorne angefangen hat, konnte ſie ſich des mühſamen Geſchäfts überheben, genau nachzufragen, was für ſpeculative Säze damals für dogmatiſche und umgekehrt ge-
117 halten worden ſind. Für die chriſtliche Kirche aber, welche nicht in dem Fall iſt, die Entwikklung ihrer Lehre immer wieder von vorne anfangen zu können, iſt dieſe Sonderung von der größten Wichtigkeit, damit ihr nicht fortwährend ſpeculatives, woran ſich weder der dichteriſche und redneriſche noch der volksmäßige Ausdrukk des frommen Selbſtbewußtſeins orientiren kann, für dogmatiſches dargeboten werde. Die evangeliſche Kirche insbeſondre trägt das einmüthige Bewußtſein in ſich, daß die ihr eigenthümliche Geſtaltung der dogmatiſchen Säze nicht von irgend einer

philoſophiſchen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem ſpeculativen Intereſſe ausgegangen iſt, ſondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins allein mittelſt der ächten und unverfälſchten Stiftung Chriſti; ſie kann alſo auch folgerechterweiſe nur ſolche Säze, welche dieſelbe Abſtammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatiſche Säze aufnehmen. Unſere dogmatiſche Theologie wird aber nicht eher auf eigenem Grund und Boden eben ſo ſicher ſtehen, als die Weltweisheit ſchon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Säzen ſo vollſtändig ſein wird, daß zum Beiſpiel eine ſo wunderliche Frage wie die, ob derſelbe Saz in der Philoſophie wahr ſein könne und in der chriſtlichen Theologie falſch und umgekehrt, deswegen nicht mehr vorkommt, weil ein Saz, ſo wie er in der einen iſt, in der andern keinen Plaz finden kann, ſondern wie ähnlich er auch klinge, die Verſchiedenheit doch immer vorausgeſezt werden muß. Von dieſem Ziel aber ſind wir noch ſehr weit entfernt, ſo lange man ſich noch für dogmatiſche Säze Mühe giebt um eine Begründung oder Ableitung nach Art der ſpeculativen, oder gar darauf ausgeht die Erzeugniſſe der ſpeculativen Thätigkeit und die Ergebniſſe der Betrachtung frommer Gemüthszuſtände in Ein Ganzes zu verarbeiten.

§. 17. Dogmatiſche Säze haben einen zwiefachen Werth, 118
einen kirchlichen und einen wiſſenſchaftlichen; und durch beide und das Verhältniß beider zu einander wird ihre Vollkommenheit beſtimmt.

1. Der kirchliche Werth eines dogmatiſchen Sazes beſteht in der Beziehung deſſelben auf die frommen Gemüthserregungen ſelbſt. Jede ſolche in ihrer Einzelheit iſt freilich für die Beſchreibung ein unendliches, und alle dogmatiſchen Begriffe müßten dazu verwendet werden, ſo wie auch alle Begriffe der Seelenkunde, um Einen Lebensmoment zu beſchreiben. Aber ſo wie in einem ſolchen die fromme Gemüthsſtimmung das vorherrſchende ſein kann,

ſo auch wieder in jeder ſolchen ragt irgend ein Verhältniß des höheren Selbſtbewußtſeins beſtimmend hervor, und auf dieſe gleichmäßig für alle analogen Momente frommer Erregung beziehen ſich die dogmatiſchen Säze. In allen vollſtändig ausgedrükkten dogmatiſchen Säzen muß alſo auch die Beziehung auf Chriſtum als Erlöſer in dem Maaß mit erſcheinen, wie ſie in dem frommen Bewußtſein ſelbſt hervortritt. Dieſes aber iſt natürlicherweiſe nicht in allen religiöſen Momenten gleich ſtark der Fall, ſo wenig als in irgend einem Staatsleben das unterſcheidende der Verfaſſung in allen Momenten gleich ſtark hervortreten kann. Je ſchwächer nun dem gemäß in einem dogmatiſchen Saz die Beziehung auf Chriſtum ausgedrükkt iſt, wie z. E. gewöhnlich in den durch unſer Verhältniß zur Außenwelt vermittelten frommen Erregungen; um deſto eher kann er einem Lehrſaz einer andern frommen Gemeinſchaft gleichen, wenn auch in dieſem das eigenthümliche jener Gemeinſchaft am meiſten zurükktritt. Daſſelbe findet nun auch innerhalb der chriſtlichen Kirche ſelbſt ſtatt in Bezug auf die in größeren und kleineren Gruppen ſich ſondernden eigenthümlichen Modificationen des chriſtlichen Bewußtſeins. Iſt nun ein dogma-
119 tiſcher Saz ſo geſtaltet, daß er dieſem allen gleichmäßig genügt, ſo iſt er in einem größeren Umfange wirklich gültig, aber er iſt nicht geeignet, die Differenzen bemerklich zu machen, welche alſo dadurch indirect als unbedeutend oder im Verſchwinden begriffen bezeichnet werden; bezieht er ſich hingegen nur auf eine von dieſen verſchiedenen Modificationen, ſo iſt er auch nur in dieſem geringeren Umfange gültig. Bisweilen kann jenes als indifferentiſtiſch erſcheinen und lezteres das richtige ſein, bisweilen kann lezteres partheigängeriſch ſein oder ſectiriſch und jenes das richtige. Solche Differenzen aber in dogmatiſchen denſelben Gegenſtand behandelnden Säzen, welche gar keine Differenzen in dem unmittelbaren frommen Selbſtbewußtſein repräſentiren, beſtimmen auch gar nichts über den kirchlichen Werth derſelben.

2. Der wiſſenſchaftliche Werth eines dogmatiſchen Sazes beruht einestheils auf der Beſtimmtheit der darin vorkommenden Begriffe

und ihrer Verknüpfung. Denn um deſto mehr tritt er aus dem unbeſtimmten Gebiet des dichteriſchen und redneriſchen heraus, und um deſto größer wird auch die Sicherheit ſein, daß er nicht mit andern derſelben Formation des religiöſen Bewußtſeins angehörigen dogmatiſchen Säzen in ſcheinbaren Widerſpruch treten kann. Es iſt aber der dogmatiſchen Begriffsbildung nicht gelungen, ja man dürfte wol ſagen, es kann ihr auch des Gegenſtandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdrukk überall an die Stelle des bildlichen zu ſezen; und der wiſſenſchaftliche Werth dogmatiſcher Säze beruht alſo von dieſer Seite größtentheils nur auf der möglichſt genauen und beſtimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrükke. Hiebei kann es auch um ſo eher ſein Bewenden haben, als doch, wenn auch der eigentliche Ausdrukk an die Stelle des bildlichen durchweg geſezt werden könnte, da der lezte der urſprüngliche iſt, die Selbigkeit beider müßte nachgewieſen werden, was denn auf das nämliche herauskommen würde. An- 120
derntheils beſteht der wiſſenſchaftliche Werth eines dogmatiſchen Sazes in der Fruchtbarkeit deſſelben, nämlich wie vielſeitig er auf andere verwandte hinweiſt, und zwar nicht ſowol in heuriſtiſcher Hinſicht, indem kein dogmatiſcher Saz in einem andern ſeinen Grund hat, vielmehr jeder nur aus der Betrachtung des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins gefunden werden kann, ſondern in kritiſcher Hinſicht, weil nämlich um deſto leichter die Probe gemacht werden kann, wie gut der eine dogmatiſche Ausdrukk mit andern zuſammenſtimmt. Denn unläugbar wird unter mehreren dogmatiſchen Ausdrükken, welche ſich auf dieſelbige Thatſache des chriſtlichen Bewußtſeins beziehen ſollen, derjenige den Vorzug verdienen, der den größten Kreis von andern, welche ſich auf verwandte Thatſachen beziehen, aufſchließt und ſich damit verbindet. Und wo wir ein genau verbundenes und in ſich abgeſchloſſenes dogmatiſches Sprachgebiet finden, da iſt auch eine die Präſumtion der Richtigkeit für ſich habende Auffaſſung der Thatſachen des chriſtlichen Bewußtſeins. — Ein Saz, welchem die erſte Eigenſchaft fehlt, ſo daß er noch ganz dem dichteriſchen oder redneriſchen

Sprachgebiet angehört, ist noch kein dogmatischer. Ein Saz, der was die zweite Eigenschaft anlangt, über das hier aufgestellte hinausgeht, und irgend etwas objectiv begründen will ohne auf das höhere Selbstbewußtsein zurükkzugehn, wäre kein Glaubenssaz mehr, und würde gar nicht in unser Gebiet gehören.

3. Da nun jeder Glaubenssaz schon als solcher einen kirchlichen Werth hat, und Glaubenssäze dogmatische werden, indem sie einen wissenschaftlichen Werth bekommen: so sind dogmatische Säze desto vollkommner, je mehr die Wissenschaftlichkeit ihnen einen ausgezeichneten kirchlichen Werth giebt, und je mehr auch der wissenschaftliche Gehalt die Spuren davon trägt aus dem kirchlichen Interesse hervorgegangen zu sein.

121 §. 18. Die Zusammenstellung dogmatischer Säze um sie mit einander zu verknüpfen und auf einander zu beziehen geht von dem nämlichen Bedürfniß aus wie die dogmatische Sazbildung selbst, und ist nur eine natürliche Folge von dieser.

1. Wir unterscheiden die Verkündigung Christi selbst, von der alles ausging, deshalb vornehmlich vom dogmatischen, weil, wo er belehrend ins Einzelne ging, er auch an das dichterische und rednerische streifte, wo er aber unbildlich und eigentlich sich selbst verkündigt, die Darstellung seiner Existenz und seines Geschäftes ganz summarisch blieb [1]. Jede fromme Erregung aber, welche die unmittelbare Wirkung davon war, wurde in dem jedesmal gegebenen Zusammenhang des Lebens eine einzelne, und die Auffassung derselben in Gedanken eben deshalb als Aneignung jener ursprünglichen Selbstverkündigung nur eine theilweise für sich unvollständige; so daß die Gesammtmasse der so entstandenen auch zur möglichsten Bestimmtheit ausgebildeten also dogmatischen Glaubenssäze, nur zusammengenommen die sich immer mehr vervollständigende Entwikklung jener ursprünglichen Verkündigung ist. Mit jedem einzelnen so entstandenen Saze muß daher auch ein

[1] Vgl. Joh. 3, 17. 8, 12. 10, 30. 12, 45.

Verlangen nach den übrigen, alſo ein Beſtreben jeden mit Anderen zu verknüpfen geſezt ſein; und jeder, je beſtimmter er ein einzelner iſt, erhält ſeine Stelle nur in der Vorausſezung, daß er andere mehr und minder verwandte neben und um ſich hat.

2. Fangen wir an von der ſelbſt ſchon ins einzelne gehenden redneriſchen und dichteriſchen Verkündigung ſowol Chriſti ſelbſt als auch ſeiner Zeugen: ſo entſteht von hier aus der didaktiſche Ausdrukk größtentheils freilich aus der Aufgabe den ſcheinbaren Conflict zwiſchen einzelnen Bildern und Figuren aufzulöſen, theils 122
aber auch ſchon aus dem Bedürfniß den Ausdrukk von der Vieldeutigkeit und Unſicherheit, die ihm außer dem gegebenen Zuſammenhange anhängt, zu befreien und ihn ſelbſtändiger als denſelben für Alle hinzuſtellen. Nun aber liegt in jedem ſcheinbaren Widerſpruch jener Art die Beſorgniß von mehreren andern; weil durch jeden das ganze Sprachgebiet deſſen verdächtig wird, daß es Widerſprüche verbergen könne. Wird alſo in einem gegebenen Fall ein eigentlicher und lehrhafter Ausdrukk aufgeſtellt, um ſich dadurch über das ſcheinbar entgegengeſezte zu orientiren: ſo liegt doch die Sicherheit nur darin, daß nicht das ausgleichende unter ſich aufs neue in ſcheinbarem Widerſpruch ſteht, ſondern dies ganze Sprachgebiet ſolcher Gefahr nicht ausgeſezt iſt. Dieſes aber läßt ſich nur durch Beziehung mehrerer ſolcher Ausdrükke auf einander und durch immer wiederholte Verſuche ſie mit einander zu verknüpfen zur Gewißheit bringen. Iſt nun der didaktiſche Ausdrukk zugleich beſtimmter und für ſich auffaßbarer: ſo iſt er doch immer Verknüpfung allgemeiner Vorſtellungen, welche nur zuſammengedacht mit den höheren über und den niederen unter ihnen vollkommen beſtimmt ſind; ſo wie jede ſolche Vorſtellung als Subject doch nur vollſtändig angeſchaut iſt in der Totalität ihrer Prädicate und als Prädicat nur in dem ganzen Umfang ihrer Anwendbarkeit. So daß jeder ſolche Saz auf andere hinweiſet, worin theils die verwandten Vorſtellungen theils dieſelben in anderen Verknüpfungen vorkommen.

3. Es läßt ſich alſo nicht denken daß das fromme Selbſt-

bewußtſein lebendig genug ſei um ſich zu äußern und mitzutheilen ohne daß auch der didaktiſche Ausdrukk ſich bilde, ſei es nun in der loſeren Form der Volksmäßigkeit oder auch in der ſtrengeren der Schule. Und eben ſo wenig laſſen ſich in irgend einer frommen Gemeinſchaft von dieſem die einzelnen Elemente denken, ohne daß
123 ſie ſich ſollten zu einer Fülle von Gedankenreihen geſtalten, welche theils nach dem urſprünglichen Zwekk hinſehen, die frommen Gemüthserregungen ſelbſt in einer wirklichen Folge oder in ihrem natürlichen Zuſammenhange zu beſchreiben, theils auch zur Abſicht haben den didaktiſchen Ausdrukk für ſich zur möglichſten Klarheit zu vollenden. — Wenn wir nun durch den Ausdrukk chriſtliche Verkündigung vorzüglich die unmittelbar erregende Aeußerung und Darſtellung bezeichnen: ſo verſtehen wir unter chriſtlicher Lehre mehr diejenige Mittheilung, welche ſich des didaktiſchen Ausdrukks bedient, ſei es nun um vermittelſt der zum Bewußtſein gebrachten klaren Vorſtellung auch zu erregen, wie es in dem homiletiſchen Gebrauch geſchieht, oder um mittelſt der Klarheit der Vorſtellung das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein beſtimmter auszuſcheiden und deſſen Selbſtändigkeit zuverläſſig zu begründen, welches das Geſchäft der dogmatiſchen Schule iſt. Dieſe aber findet ihre Befriedigung offenbar nur in der Vollſtändigkeit des Lehrgebäudes, worin für kein weſentliches Moment des chriſtlichen frommen Bewußtſeins der ausgebildete dogmatiſche Ausdrukk fehlt, und worin alle dogmatiſchen Säze unter ſich in Beziehung gebracht ſind. Es iſt daher nicht zu loben, wenn vielleicht die Sache ſelbſt mit ihrem Verderbniß verwechſelnd angeſehene Theologen es zum Verfall der chriſtlichen Gemeinſchaft rechnen oder als eine Folge deſſelben anſehen, wenn die Lehre ſchulmäßig betrieben wird. Vielmehr iſt es auf der einen Seite für das Amt der Verkündigung ſelbſt, je mehr in der Mannigfaltigkeit der Sprachen die Darſtellungsweiſen ſich vervielfältigen, um ſo nothwendiger, daß es ein mit dialektiſcher Schärfe bearbeitetes Lehrgebäude gebe, und auf der andern natürlich daß, je mehr die chriſtliche Gemeinſchaft ſich aus ſich ſelbſt ergänzt und erneuert,

um deſto mehr auch die Verkündigung ſelbſt die Form der volksmäßigen Lehre annimmt, und dieſe, die aber ſelbſt wieder der ſchulmäßigen Lehre als Norm und Schranke bedarf, das bedeu- 124
tendſte Mittel wird um den lebendigen Umlauf des religiöſen Bewußtſeins zu befördern.

Zuſaz. Ueberſehen wir nun von hieraus das geſammte Verfahren mit dogmatiſchen Säzen, welches nun eben der Gegenſtand der dogmatiſchen Theologie iſt: ſo ergiebt ſich, daß es auf jedem Punkt anfangen kann, je nachdem es hier oder dort am meiſten durch das Bedürfniß hervorgerufen wird. Die Verknüpfungen ſind dann theils ſolche vorzugsweiſe gelegentliche, welche unmittelbar im Dienſt der urſprünglichen Mittheilung des frommen Bewußtſeins ſtehen, und wobei nur der kirchliche Werth der Säze in Anſpruch genommen wird, Lehre die dem Gebiet der Verkündigung und der Erbauung angehört, theils ſolche wobei es mehr auf den wiſſenſchaftlichen Werth ankommt und welche ſich ganz innerhalb des Gebietes der dogmatiſchen Theologie ſelbſt halten, ſeien es nun Monographien, d. h. Entwikklungen eines einzelnen Sazes in ſeinen verſchiedenen Beziehungen wie ſie von ihm ſelbſt aus überſehen werden können, oder Zuſammenſtellungen von ſolchen das heißt loci theologici, welche allerdings vollſtändig ſein können, ſo daß ſie die Geſammtheit aller mit einander verknüpfbaren Säze in ſich ſchließen, bei denen dies aber nur zufällig erſcheint, indem die Vollſtändigkeit nicht durch die Form bedingt iſt, oder endlich ein vollſtändiges Lehrgebäude, wie es ſo eben ſchon beſchrieben worden iſt. Ein ſolches kann wiederum rein thetiſch ſein, und dann entweder bloß aphoriſtiſch oder mit einem Apparat von Erläuterungen verſehen; es kann aber auch zugleich polemiſch ſein, indem es auf andere Modificationen des chriſtlichen frommen Bewußtſeins oder auf andere Ausſagen über dieſelbige Modification Rükkſicht nimmt. Es kann endlich zugleich geſchichtlich ſein, indem es über die Entwikklung der dogmatiſchen Sazbildung und über die Veränderungen in dem dogmatiſchen Sprachgebiet Rechenſchaft giebt.

125 §. 19. Dogmatiſche Theologie iſt die Wiſſenſchaft von dem Zuſammenhange der in einer chriſtlichen Kirchengeſellſchaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.

Anm. S. Kurze Darſtellung S. 56. §. 3; vgl. S. 24. §. 3. S. 28. §. 15. 18. S. 29. §. 19. u. S. 61. §. 26. 27.

1. Die Erklärung ſcheint die Möglichkeit nicht auszuſchließen, daß jemand könnte dogmatiſche Theologie inne haben alſo auch mittheilen ohne eignen Glauben an das, was er vorträgt, wie man ja auch Wiſſenſchaft hat von dem Zuſammenhang der Säze in philoſophiſchen Syſtemen, die man ſelbſt nicht annimmt. Wie aber das dogmatiſche Verfahren ſich ganz auf die Verkündigung bezieht und nur um ihretwillen beſteht: ſo müſſen wir auch bei Allen, welche ſich damit beſchäftigen, wenn ſie erſprießliches darreichen ſollen, denſelbigen Glauben vorausſezen, weil ſonſt was ſich auf einander beziehen ſoll, doch nicht zuſammen gehören würde. Indeß läßt ſich die Sache auch nur denken unter der Vorausſezung, wenn der Vortragende ſich gar keiner auch nicht anders modificirter religiöſer Erregungen bewußt wäre. Denn ſonſt würde doch keiner ohne ſich ſelbſt Gewalt anzuthun den Widerſpruch zwiſchen dem, was er als in ſich zuſammenhängend und aus dem Weſen des chriſtlichen Bewußtſeins abgeleitet vorträgt, und dem was er ſelbſt annimmt, verbergen können; und ſo wird ſich eine dogmatiſche Darſtellung, die ohne ſelbſt Parthei zu nehmen bloß geſchichtlich iſt, von einer zugleich apologetiſchen, welche hier allein gemeint iſt, immer hinreichend unterſcheiden. Wie denn auch ſchwer zu läugnen iſt, daß es den auch in unſerer Kirche vielleicht nicht ſeltenen dogmatiſchen Darſtellungen, die ſich ohne feſte eigne Ueberzeugung an das kirchlich geltende genau halten,
126 entweder an der Strenge des Zuſammenhanges und der innern Uebereinſtimmung fehlt, oder ſie verrathen doch unwillkürlich die abweichende Ueberzeugung.

2. Die Beſchränkung auf die Lehre einer beſtimmten Kirchengeſellſchaft iſt nicht ein allgemein gültiges Merkmal, weil nicht

immer die Chriſtenheit in mehrere durch Verſchiedenheit der Lehre beſtimmt geſonderte Gemeinſchaften getheilt geweſen iſt. Für die gegenwärtige Zeit aber iſt dies Merkmal unentbehrlich, indem um nur bei der abendländiſchen Kirche ſtehen zu bleiben eine dem Proteſtantismus angehörige Darſtellung unmöglich auch für den Katholiken daſſelbe ſein kann, indem kein Zuſammenhang ſtattfindet zwiſchen den Lehren des Einen und denen des Andern. Einer dogmatiſchen Darſtellung, welche ſich die Aufgabe ſtellen wollte von keinem von beiden Theilen Widerſpruch zu erfahren, würde es an dem kirchlichen Werth für beide faſt in allen einzelnen Säzen fehlen. — Daß aber jede Darſtellung ſich nur auf die Lehre, die zu einer gewiſſen Zeit vorhanden iſt, beſchränkt, wird zwar ſelten ausdrükklich zugeſtanden, ſcheint ſich aber doch von ſelbſt zu verſtehen, und die große Menge auf einander folgender dogmatiſcher Darſtellungen größtentheils nur hieraus erklärt werden zu können. Es iſt wol offenbar, daß die Lehrbücher aus dem ſiebzehnten Jahrhundert jezt nicht mehr demſelben Zwekk dienen können als damals, ſondern daß vieles nur noch der geſchichtlichen Darſtellung angehört, und daß nur andere dogmatiſche Darſtellungen jezt denſelben kirchlichen Werth haben können, den dieſe damals hatten; und eben ſo wird eine ſolche Zeit kommen für die gegenwärtigen. Nur daß allerdings größere Veränderungen in der Lehre nur von allgemeineren Entwikklungsknoten ausgehen, die beſtändig vor ſich gehenden Veränderungen aber ſo wenig austragen, daß ſie ſich erſt nach geraumer Zeit bemerklich machen können.

3. Wenn nun gleich unter der geltenden Lehre keinesweges bloß das ſymboliſche verſtanden werden ſoll, ſondern alle Lehrſäze 127
welche ein dogmatiſcher Ausdrukk ſind für das was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche wenn auch nur in einzelnen Gegenden derſelben als Darſtellung der gemeinſamen Frömmigkeit gehört wird ohne Zwieſpalt und Trennung zu veranlaſſen, mithin dieſes Merkmal ſchon eine bedeutende Manigfaltigkeit in den dogmatiſchen Darſtellungen zuläßt: ſo könnte man dennoch dieſes

Merkmals wegen die Erklärung für zu eng halten, theils weil es scheint, als könne gar keine Veränderung in dogmatischen Darstellungen jemals eintreten, wenn nicht irgendwann etwas noch nicht geltendes aufgenommen würde, theils weil auf diese Weise auch alles eigenthümliche ausgeschlossen zu sein scheint. Allein zuerst wird wol Jeder zugeben, daß ein Gebäude, wenn auch noch so zusammenhängend, von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Ansichten, welche, wenn auch wirklich christlich, an die Ausdrükke, welche in den kirchlichen Mittheilungen der Frömmigkeit gebraucht werden, gar nicht anknüpften, immer nur für ein Privatbekenntniß nicht für eine dogmatische Darstellung würde gehalten werden, bis sich an eine solche eine gleichgesinnte Gesellschaft anschlösse, und also eine öffentliche Verkündigung und Mittheilung entstände, welche in jener Lehre ihre Norm fände. Mithin wird man auch im allgemeinen sagen können, je weniger öffentlich angenommenes in einer solchen Darstellung sei, um desto weniger entspreche sie dem Begriff einer Dogmatik. Welches jedoch nicht hindert, daß nicht auch die Eigenthümlichkeit des Darstellenden Einfluß habe auf die Form und Behandlungsweise, und auch im Einzelnen hervortrete als beabsichtigte Berichtigung des gewöhnlichen. Schon deswegen also schließt unsere Erklärung keineswegs Verbesserungen und neue Entwikklungen der christlichen Lehre aus; noch deutlicher aber wird dies, wenn wir dazu nehmen, daß dergleichen fast nie aus den dogmatischen Verhandlungen selbst unmittelbar hervorgehn, sondern die Veranlassung
128 dazu größtentheils auf eine oder die andere Weise in den öffentlich gottesdienstlichen Verhandlungen oder in der volksmäßigen schriftstellerischen religiösen Mittheilung gegeben wird.

4. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung erhellt auch daraus, daß wenn einer Darstellung christlicher Lehre eines von den obigen Merkmalen fehlt, sie auch nicht mehr in das eigentliche Gebiet der Dogmatik fällt; so wie daraus, daß die wesentlichsten Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiet ihren Grund darin haben, wenn eine einzelne von jenen Forderungen aus

ihrem natürlichen Zuſammenhang herausgeriſſen zur alleinigen Richtſchnur bei der Behandlung genommen wird. Die volksmäßige zum gemeinſamen kirchlichen Unterricht beſtimmte Darſtellung der Lehre in Katechismen und ähnlichen Werken bedarf zwar der Vollſtändigkeit und des Zuſammenhanges, macht aber auf Gelehrſamkeit und ſyſtematiſche Einrichtung und Beziehung keinen Anſpruch, deshalb ſondern wir auch dieſes Gebiet von dem eigentlich dogmatiſchen. Viele theils myſtiſche Tiefe theils verſtändige Klarheit anſtrebende religiöſe Schriften ſind auch mehr darſtelleriſch belehrend als unmittelbar erregend, und behandeln auch die Lehre mit einer gewiſſen Vollſtändigkeit, aber es fehlt die geſchichtliche Haltung und die Bezugnahme auf die öffentliche kirchliche Verſtändigung, ſo daß ſie nur das Individuum, mithin nur einen losgeriſſenen Moment des Ganzen zur Kenntniß bringen, und wir nennen ſie daher nicht dogmatiſch, wie genau auch alles in ihnen zuſammenhänge. Denken wir endlich an die in das dogmatiſche Verkehr von Zeit zu Zeit eingetretenen kanoniſchen und ſymboliſchen Lehrbeſtimmungen: ſo ſollten dieſe allerdings immer die Wiſſenſchaft von dem vollſtändigen Zuſammenhange der Lehre vorausſezen, und gehören in ſofern allerdings der dogmatiſchen Theologie an; allein ſie bringen dieſen Zuſammenhang ſelbſt nicht zur vollſtändigen Darſtellung, ſondern haben es nur mit einzelnen Lehrſtükken zu thun. — Eben ſo erklären ſich die 129
weſentlichſten Verirrungen auf dem dogmatiſchen Gebiete ſelbſt aus den einſeitigen Richtungen auf ein einzelnes von den aufgeſtellten Merkmalen. Wenn von Zeit zu Zeit die dogmatiſchen Darſtellungen überwiegend nur als ſtehend gewordene Tradition erſcheinen: ſo geſchieht dies, wenn man allein das ſchon öffentlich geltende aufſtellen will, und dieſes alſo als ein ſchlechthin gegebenes anſieht. Fehlt es im Gegentheil auch nicht an dogmatiſchen Darſtellungen, welche zu ihrer Zeit ſich einer ausgebreiteten Geltung erfreuten, aber aus einiger Entfernung angeſehen und mit früheren und ſpäteren verglichen völlig willkührlich erſcheinen: ſo ſind das ſolche, die aus einer vorübergehenden verworrenen

Bewegung auf dem kirchlichen Gebiet entſprungen nur dieſe einſeitig auffaßten, alſo ganz am Moment hängen blieben, wobei denn gar leicht auch Willkührlichkeit und Sophiſtik an die Stelle der wiſſenſchaftlichen Strenge treten. Giebt es endlich Darſtellungen, welche allerdings die chriſtliche Lehre behandeln, und für dogmatiſche wollen gehalten ſein aber auf die frommen Gemüthszuſtände gar nicht zurükkgehn: ſo ſind dies ſolche, welche die Forderung des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhanges allein löſen wollen, als ob dieſer zugleich das bewirken könnte, was eine wahrhaft dogmatiſche Darſtellung vorausſezen muß nämlich den Glauben; ſo daß entweder, auch das eigenthümlichſt chriſtliche aus der allgemeinen Vernunft unmittelbar ſoll hergeleitet und erwieſen werden, oder es ſoll als ein unvollkommenes in eine rein vernünftige allgemeingültige Religionslehre verſchwinden.

Zuſaz. Viele Theologen ſind nun mit der hier aufgeſtellten Erklärung der dogmatiſchen Theologie vollkommen einverſtanden, ſezen aber dieſe eigentliche Dogmatik, als die es nur mit Darlegung der kirchlichen Meinungen zu thun habe, ziemlich tief herab und behaupten, es müſſe über ihr noch eine andere höhere Theologie ſtehen, welche ſogar mit Hintanſezung jener kirchlichen Meinungen die eigentlichen Religionswahrheiten ermittle und einleuchtend mache [1]. Allein die chriſtliche Gottſeligkeitswiſſenſchaft kann einen ſolchen Unterſchied zwiſchen kirchlichen Lehren und eigentlichen Religionswahrheiten, die doch auch chriſtlich ſein ſollen, denn ſonſt kann in dieſer Verbindung gar nicht die Rede von ihnen ſein, unmöglich anerkennen, weder als ob dieſe Religionswahrheiten eine andere Quelle hätten, noch als ob ihr Inhalt von anderer Art wäre. Denn es giebt nur Eine Quelle, aus welcher alle chriſtliche Lehre abgeleitet wird, nämlich die Selbſtverkündigung Chriſti, und nur Eine Art wie die Lehre, vollkommner oder unvollkommner, aus dem frommen Bewußtſein ſelbſt und dem un-

[1] S. u. a. Bretſchneiders Entwikklung §. 25 und Handb. der Dogm. §. 5. wo man am Ende zweifelhaft wird ob überhaupt die Dogmatik zur chriſtlichen Theologie gehöre.

mittelbaren Ausdrukk deſſelben entſteht. Will man daher die kirchliche Lehre irgend einer Zeit und eines Orts nur Meinung nennen, weil ſie nämlich nicht immer ſich ſelbſt gleich bleibt und nicht unvermiſcht iſt mit unrichtigem: ſo ſteht doch auf dem Erkenntnißgebiet des Chriſtenthums nichts anderes über ihr, als nur die reiner und vollkommner gefaßte kirchliche Lehre einer andern Zeit und in andern Darſtellungen. Dieſe Reinigung und Vervollkommnung der Lehre iſt aber eben das Werk und die Aufgabe der dogmatiſchen Theologie. — Denken wir uns aber auch dieſe Aufgabe gänzlich gelöſet und alſo die dogmatiſche Theologie in ihrer Vollendung: ſo könnten wir doch auch ſo nicht mit jenen anderen Theologen zuſammenſtimmen, welche die Dogmatik für die ganze chriſtliche Theologie erklären, ſo daß ſie alle andern theoretiſchen theologiſchen Diſciplinen, die Schriftauslegung und die Kirchengeſchichte beide im weiteſten Umfang und mit allen ihren Zubehörungen gedacht, nur als Hülfswiſſenſchaften von jener 131
anſehen. Denn wenngleich beide für die dogmatiſche Theologie nothwendig ſind: ſo beſteht doch nicht ihr ganzer Werth in dem Dienſt den ſie dieſer leiſten, ſondern jede von ihnen hat auch ihren eigenthümlichen Werth unmittelbar für die Förderung und Leitung der Kirche, welche der lezte Zwekk aller chriſtlichen Theologie mithin auch der dogmatiſchen iſt. Vielmehr möchten wir ſagen, daß wenngleich auch Schriftauslegung und Kirchengeſchichte jede in ihrem eigenthümlichen Geſchäft zugleich abhängig ſind von dem Studium der Dogmatik, und leiden, wenn dieſes vernachläſſigt wird, ſo daß dieſe verſchiedenen Zweige insgeſammt nur durch gegenſeitigen Einfluß auf einander ſich der Vollendung nähern können, es dennoch ſehr bedenklich wäre, wenn grade die Dogmatik bei dieſer Fortſchreitung vorzüglich den Ton angäbe, weil nämlich dieſe mehr als die andern, wenngleich nur der Form nach, von der Weltweisheit abhängt. Denn da dieſe oft von vorne anfängt, und die meiſten dieſer Umwälzungen auch neue Verbindungsweiſen und neue Ausdrükke für das Gebiet erzeugen, aus welchem die Dogmatik ſich mit ihrem Sprachgebrauch verſieht:

so entstehen in dieser theologischen Disciplin am leichtesten Mannigfaltigkeiten, welche Streit erregen, der nicht zur Sache gehört, und Umbildungen welche nicht grade Fortschritte sind, sondern die theoretische Entwikklung eher hemmen als fördern.

Zweites Kapitel.

Von der Methode der Dogmatik.

132 §. 20. Da jedes System der Glaubenslehre als Darstellung der dogmatischen Theologie ein in sich abgeschlossenes und genau verbundenes Ganze von dogmatischen Sätzen ist: so ist in Bezug auf die vorhandene Masse von solchen Sätzen zuerst eine Regel aufzustellen, wonach die einen aufgenommen werden und die andern ausgeschlossen; dann aber auch ein Prinzip ihrer Anordnung und Verbindung.

1. Hiebei wird vorausgesezt, daß die einzelnen Säze das ursprüngliche sind, ja früher vorhanden als die systematische Richtung selbst, und dies ist auch der bisherigen Erörterung vollkommen angemessen. Keinesweges also daß zuerst ein Prinzip entweder äußerlich irgendwie gegeben wäre oder von Jedem besonders erfunden würde, und erst aus dessen Entwikklung die einzelnen Säze hervorgingen; welches sich auf dem speculativen Gebiet zwar denken läßt, aber nicht hier. Denn das christliche Selbstbewußtsein muß schon in der Gemeinschaft entwikkelt sein, ehe sich eigentlich dogmatische Elemente bilden, und erst durch das fragmentarische vielleicht chaotische Vorhandensein von diesen entsteht die Aufgabe einer geordneten Verknüpfung. Diese aber erfüllt ihren Zwekk nur in einer solchen Vollständigkeit der Zusam-

menstellung, durch welche man gewiß werden kann, alle gemeinen Oerter des christlichen Bewußtseins in der Lehre verzeichnet zu haben. Solche Vollständigkeit ist daher die Aufgabe eines jeden 133
Lehrgebäudes: denn ohne diese wäre auch nicht einmal dafür Gewißheit, daß der dogmatische Ausdrukk für das eigenthümlichste des Christenthums richtig wäre, indem ja gerade der übergangene Ort den Beweis des Gegentheils liefern könnte. Diese Ueberzeugung kann aber nur aus dem Grundriß des Ganzen hervorgehen, wenn darin eine umfassende und erschöpfende Eintheilung zu Tage liegt.

2. Da die unläugbar große Verschiedenheit der Lehrgebäude auch zu derselben Zeit und in derselben Kirchengemeinschaft zum Theil wenigstens ihren Grund in dem verschiedenen Verfahren bei der Aufnahme und der Verknüpfung hat: so können allgemeine Regeln für beides nur in sehr unbestimmten Formeln aufgestellt werden. Jedes einzelne Lehrgebäude charakterisirt aber sich selbst am besten, wenn es innerhalb dieser seine eigenthümlichen Gesichtspunkte mit der möglichsten Bestimmtheit nachweiset.

Eine zwiefache Methode ergiebt sich hiebei von selbst. Man kann von der allgemeinen Auffassung des christlichen Bewußtseins aus einen Grundriß entwerfen, auf wie vielerlei Arten es sich nach der Natur der menschlichen Seele und des menschlichen Lebens äußern kann, und diesen aus dem vorhandenen Lehrmaterial auszufüllen suchen, wobei es denn nur darauf ankäme gewiß zu sein, daß man nur zusammenstimmendes aufgenommen hat. Man kann aber auch, was sich in einer bestimmten Region des Christenthumes nach einem und demselben Typus als Aussage über die frommen Erregungen gestaltet hat, zusammentragen, und es bleibt dann nur übrig, dies auf die bequemste uud übersichtlichste Weise zu ordnen. Schon aus der Zusammenstellung ergiebt sich, daß man beide Methoden verbinden muß, weil jede nur in der andern die Gewährleistung findet, für das was ihr selbst fehlt.

134 I. Von der Ausſonderung des dogmatiſchen Stoffs.

§. 21. Um ein Gebäude der Glaubenslehre zu Stande zu bringen, muß man aus der Geſammtheit des dogmatiſchen Stoffes zunächſt alles kezeriſche ausſcheiden, und nur das kirchliche zurükkbehalten.

1. Betrachten wir die chriſtliche Kirche aus dem Geſichtspunkt, daß ſie iſt, was wir eine moraliſche Perſon nennen, d. h. ein freilich aus vielen Perſönlichkeiten zuſammengeſeztes aber doch wahrhaftes Einzelleben: ſo iſt ſchon im voraus zuzugeſtehen, daß es in jedem ſolchen eben ſo wie in dem Einzelleben im engeren Sinn einen Gegenſaz geſunder und krankhafter Zuſtände giebt. Die lezteren ſind aber immer ſolche, welche aus dem innern Grunde des Lebens und in dem reinen Verlauf deſſelben nicht entſtehen, ſondern nur aus fremden Einwirkungen zu erklären ſind. So wenn ſich in einem Volke Individuen hervorthun, welche einen ganz fremden phyſiologiſchen Typus darſtellen, ſo daß ſie ſich auch mit der Mehrzahl und deren Lebensweiſe weniger befreunden, und wenn in einem republikaniſchen Staat Bürger aufſtehn mit monarchiſchen Geſinnungen und umgekehrt: ſo ſehen wir dies als eine Krankheit des Ganzen an, und ſezen auch voraus, daß es nur aus fremden Einflüſſen zu erklären ſei. Wenn nun auch das lezte Merkmal nicht gleich von Jedem zugeſtanden werden möchte, ſo wird doch jeder nur das häretiſch nennen in dem Gebiet der chriſtlichen Lehre, was er aus ſeiner Vorſtellung von dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums nicht erklären, und nicht als zuſammenſtimmend damit denken kann, ſofern es nämlich ſich ſelbſt dennoch für chriſtlich ausgiebt, und auch von Andern dafür will gehalten ſein. Nun iſt es thatſächlich, daß während
135 des Zeitraumes der eigentlichen Entwikklung der chriſtlichen Lehre eine Menge ſolcher Elemente zum Vorſchein gekommen ſind, welche die Mehrzahl beharrlich als fremdartig von ſich gewieſen, während ſie die übrigen als ſich ſelbſt gleich und ein zuſammenhängendes

Continuum bildend unter dem Namen des katholischen oder gemeinkirchlichen anerkannte. Hiermit kann es nun freilich bisweilen die Bewandniß haben, daß die frommen Gemüthserregungen selbst, welche in der Lehre dargestellt werden, mit dem wahren Wesen der christlichen Frömmigkeit im Widerspruch stehn; bisweilen auch entsteht der Widerspruch erst bei der Ausbildung der Lehre, so daß die frommen Gemüthszustände selbst nicht krankhaft sind, und nur Mißverstand oder falsche Methode einen Schein des häretischen hervorruft. Wenn nun allerdings diese beiden Fälle selten gehörig unterschieden worden sind, und man daher manches sehr übereilter Weise für kezerisch erklärt hat: so fehlt es doch auch an dem eigentlich häretischen nicht; und bei diesem wird man auch gern die fremden Einflüsse zugestehen, wenn man bedenkt, wie die christliche Kirche ursprünglich nur aus Solchen entstanden ist, welche früher anderen Glaubensweisen angehörten, so daß leicht fremdartiges sich unbewußt einschleichen konnte.

2. Unläugbar erscheint hiernach die Bestimmung, was häretisch sei, und also aus dem Lehrgebäude ausgeschlossen bleiben solle, als etwas sehr unsicheres; und Jeder wird sie anders stellen, der von einer andern Grundformel für das eigentliche Wesen des Christenthums ausgeht. Das kann aber auch nicht anders sein, und der ganze Hergang in der christlichen Kirche bewährt es so; denn neues kezerisches entsteht nicht mehr, indem die Kirche sich aus sich selbst ergänzt, und die Einwirkung fremder Glaubensweisen selbst an den Grenzen und in dem Missionsgebiet der Kirche, was die Ausbildung der Lehre betrifft, für nichts gerechnet werden muß, wenngleich in der Frömmigkeit der Neubekehrten lange 13
Zeit Vieles sein mag, was, aus ihren früheren frommen Zuständen eingeschlichen, wenn es zum klaren Bewußtsein käme und als Lehre ausgesprochen würde, für kezerisch würde erkannt werden. Dagegen giebt es über die früheren Häresien die verschiedensten Urtheile, so wie die Art und Weise das Wesen des Christenthums aufzufassen verschieden ist. Jeder, der ein Lehrgebäude aufstellen will, kann daher die Regel unseres Sazes auch nur so befolgen,

daß er nichts aufnehmen will, was nach dem von ihm aufgestellten Grundtypus christlicher Lehre nur auf einen fremden Ursprung kann zurükkgeführt werden. Soll aber hiebei nicht aufs Gerathewohl verfahren werden, sondern mit der gehörigen Sicherheit: so darf man sich nicht an den Gegensaz des katholischen und häretischen, wie er sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt geschichtlich gestellt hat, halten, um so weniger, als späterhin doch wieder Vertheidigungen des einen oder des andern solchen gehört werden: sondern man muß suchen, aus dem Wesen des Christenthums das häretische in seinen mannigfaltigen Gestalten zu construiren, indem man fragt, auf wie vielerlei Weise dem Wesen des Christenthums kann widersprochen werden, so daß doch der Schein des christlichen bleibt. So geführt dient die Untersuchung über das häretische der über das Wesen des Christenthums zur Ergänzung, und beide bestätigen sich gegenseitig. Je mehr das so problematisch als häretisch aufgestellte sich auch geschichtlich gegeben findet, um desto mehr Grund hat man die Formel, auf welcher die Construction beruht, als einen richtigen Ausdrukk für das Wesen des Christenthums anzusehen. Je natürlicher sich aus derselben Formel die Lehrgestaltung entwikkelt, zu welcher sich die Christenheit stetig bekannt hat, desto mehr Grund hat man, das auch wirklich für krankhaft und verwerflich zu halten, was mit jener Formel von irgend einer Seite in Widerspruch steht.

137 §. 22. Die natürlichen Kezereien am Christenthum sind doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.

1. Wenn man bei diesen Ausdrükken nur an die gleichnamigen geschichtlichen Erscheinungen denkt: so kann die Auswahl derselben um durch sie das Ganze der Häresie zu bezeichnen sehr willkührlich erscheinen und sehr ungleichmäßig, indem die lezten beiden zwar sehr verbreitet gewesen sind und öfter wiedergekehrt, die ersten aber sehr vorübergehend und von geringem Umfang; wogegen andere Namen viel gewichtiger sind und weit mehr in

Aller Munde. Allein dieſe Namen ſollen hier nur allgemeine Formen bezeichnen, die eben hier zu entwikkeln ſind, und die Erklärungen, an welche ſie erinnern ſollen, gehen aus dem Sachverhältniß hervor, möge dann auch immer Pelagius z. B. kein Pelagianer ſein in unſerm Sinn. Das Sachverhältniß iſt aber zunächſt dieſes, auf wie vielerlei Weiſe dem eigenthümlichen Grundtypus chriſtlicher Lehre ſo kann widerſprochen werden, daß doch der Schein des chriſtlichen bleibt. Die Frage, aus was für fremdartigen Einflüſſen nun dieſe Abweichungen entſtanden ſein mögen, iſt eine rein geſchichtliche Unterſuchung, welche eigentlich nicht mehr hieher gehört; wiewol allerdings die Ueberzeugung, daß alles fremdartige, wenn es anders noch auf den Namen des chriſtlichen Anſpruch machen will, ſich in eine von dieſen Formen fügenm üſſe, erſt die vollſtändige Bürgſchaft für die Wahrheit unſerer Darſtellung wäre.

2. Wenn nun das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums darin beſteht, daß alle frommen Erregungen auf die durch Jeſum von Nazareth geſchehene Erlöſung bezogen werden: ſo wird häretiſches entſtehen können auf eine zwiefache Weiſe, wenn nämlich dieſe Grundformel im allgemeinen zwar feſtgehalten wird, da ja ſonſt der Widerſpruch ein offenbarer wäre und ein totaler, ſo daß ein Antheil an chriſtlicher Gemeinſchaft nicht einmal gewollt wer- 123
den könnte, es wird aber entweder die menſchliche Natur ſo beſtimmt, daß genau genommen eine Erlöſung nicht vollzogen werden kann, oder der Erlöſer auf eine ſolche Weiſe, daß er die Erlöſung nicht vollziehen kann. Jeder von dieſen beiden Fällen aber kann wieder auf eine zwiefache Weiſe eintreten. Nämlich was das erſte betrifft, wenn die Menſchen ſollen erlöſt werden, ſo müſſen ſie eben ſowol der Erlöſung bedürftig ſein, als auch fähig ſie anzunehmen. Wird nun das eine zwar offenbar geſezt, das andere aber auf eine verſtekkte Weiſe geläugnet: ſo trifft dieſer Widerſpruch zugleich die Grundformel ſelbſt, nur liegt dies nicht gleich zu Tage. Wenn nun zuerſt die Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur, d. h. die Unfähigkeit derſelben das ſchlechthinige Ab-

hängigkeitsgefühl allen menſchlichen Zuſtänden einzubilden, auf eine ſolche Weiſe ſchlechthinig geſezt wird, daß dabei die Fähigkeit, erlöſende Einwirkungen aufzunehmen, in der That verſchwindet, ſo daß ſie nicht zugleich erlöſungsbedürftig iſt und auch fähig Erlöſung aufzunehmen, ſondern lezteres erſt nach einer gänzlichen Umſchaffung: ſo iſt dadurch zugleich die Grundformel aufgehoben. Nun folgt aber dieſes ohnfehlbar, wenn man ein an ſich Böſes als urſprünglich und Gott entgegengeſezt annimmt, und die menſchliche Natur in jener Unfähigkeit denkt kraft einer Botmäßigkeit, welche dieſes Urböſe über ſie ausübt, und deshalb nennen wir dieſe Abweichung die manichäiſche. Aber eben ſo, wenn auf der andern Seite die Fähigkeit Erlöſung aufzunehmen ſo ſchlechthinig angenommen wird, mithin jede Hemmung in dem Eintreten des Gottesbewußtſeins ſo durchaus unendlich klein, daß ſie in jedem einzelnen Moment in Jedem durch ein unendlich kleines Uebergewicht zur Befriedigung ausgeglichen werden kann: ſo iſt alsdann die Erlöſungsbedürftigkeit wenigſtens inſofern Null, als ſie nicht mehr das Bedürfniß eines einzelnen Erlöſers iſt, ſondern
139 nur für Jeden in einem ſchwachen Moment das Bedürfniß eines anderen, wenn auch nur in dieſem Moment, was die Hervorrufung des Gottesbewußtſeins betrifft, ſtärkeren Individuums, und als mithin die Erlöſung nicht das Werk eines Einzelnen zu ſein braucht, ſondern ein gemeinſames Werk Aller an Allen, woran nur höchſtens Einige vor Andern immer in einem höheren Grade Theil haben; und dieſe Abweichung können wir wol in obiger Weiſe mit Recht die pelagianiſche nennen. — Was nun das andere betrifft, ſo iſt, wenn Chriſtus der Erlöſer ſein ſoll, d. h. der eigentliche Anfangspunkt ſtetiger und lebendiger alſo ungehemmter Hervorrufung des Gottesbewußtſeins, ſo daß der Antheil aller Anderen hieran nur durch ihn vermittelt iſt, auf der einen Seite nothwendig, daß er ſich eines ausſchließenden und eigenthümlichen Vorzuges vor allen Anderen erfreue, auf der andern Seite aber muß auch eine weſentliche Gleichheit zwiſchen ihm und Allen ſtatt finden, weil ſonſt was er mittheilen kann

nicht daſſelbe ſein könnte, als was ſie bedürfen. Daher kann auch von hier aus der allgemeinen Formel auf zwiefache Art widerſprochen werden, weil jedes von beiden ſo unbeſchränkt gedacht werden kann, daß das andere dabei nicht mehr mitgeſezt bleibt, ſondern verſchwindet. Und zwar, wird der Unterſchied Chriſti von den Erlöſungsbedürftigen ſo unumſchränkt geſezt, daß eine weſentliche Gleichheit damit unvereinbar iſt: ſo verſchwindet auch ſein Antheil an der menſchlichen Natur in einen bloßen Schein, mithin kann auch unſer Gottesbewußtſein als etwas weſentlich verſchiedenes nicht von dem ſeinigen abgeleitet ſein, und die Erlöſung iſt auch nur ein Schein. Wiewol nun die eigentlich ſogenannten Doketen unmittelbar nur die Realität des Leibes Chriſti geläugnet haben: ſo ſchließt doch dieſe wegen der Unzertrennlichkeit, unter welcher allein uns Leib und Seele gegeben ſind, die Realität der menſchlichen Natur überhaupt in ſeiner Perſon ebenfalls aus, und wir dürfen daher dieſe Abweichung füglich die 140
doketiſche nennen. Wird endlich im Gegentheil die Gleichheit des Erlöſers mit den zu erlöſenden ſo unbeſchränkt geſezt, daß ein eigenthümlicher ſein Daſein mit conſtituirender Vorzug deſſelben dabei nicht weiter beſtehen kann, ſondern daſſelbe ganz unter derſelben Formel wie das aller andern Menſchen begriffen werden ſoll: ſo muß dann, und wäre es auch als ſchlechthin kleinſtes, auch in ihm zulezt Erlöſungsbedürftigkeit mitgeſezt ſein, und das Grundverhältniß iſt ſeinem Weſen nach gleichfalls aufgehoben. Dieſe Abweichung nun nennen wir nach dem Namen derer, welche zuerſt Jeſum ganz als einen gewöhnlichen Menſchen ſollen angeſehen haben, die nazoräiſche oder ebionitiſche. — Anderes häretiſche aber, als was unter einer von dieſen vier Formen befaßt ſein kann, läßt ſich nicht denken, wenn der Begriff der chriſtlichen Frömmigkeit derſelbe bleiben ſoll. Denn mehrere Punkte, an denen er indirect angegriffen werden könnte, giebt es nicht; wird aber der Begriff der Erlöſung geradezu geläugnet oder auch ein anderer Erlöſer aufgeſtellt, alſo geradezu behauptet, entweder daß die Menſchen nicht erlöſungsbedürftig ſeien, oder daß ſich in Jeſu

keine erlösende Kraft finde, so ist die Behauptung nicht mehr häretisch, sondern antichristlich.

3. Diese Begriffe der natürlichen Häresien stehen von unserer Ansicht aus zugleich für die Construction jeder christlichen Glaubenslehre als Grenzpunkte da, welche man nicht berühren darf, wenn nicht im einzelnen die Uebereinstimmung mit dem übrigen verlezt werden soll. Womit denn aber auch dieses zusammenhängt, daß jede Formel, in welchem Lehrstükk es auch sei, welche die beiden entgegengesezten Abweichungen vermeidet, wie sehr auch übrigens das eine Glied hinter dem andern zurükkstehe, wenn es nur nicht ganz verschwindet, auch nicht darf für häretisch angesehen werden, sondern jede solche ist noch kirchgemäß oder katholisch; hingegen muß jede Formel verdächtig sein, welche sich mit irgend einer von jenen Abweichungen identificiren läßt. Nur daß Jeder sich hier vor den Täuschungen hüte, welche die der Ferne natürliche Verkürzung so leicht erzeugt. Denn je näher Einer selbst der pelagianischen Linie steht, um desto leichter wird er den, der noch fast in der Mitte sich hält, schon auf der manichäischen Seite zu sehen glauben, und so auch bei den andern. Daher ist es, wenn die Verwirrung nicht immer noch zunehmen soll, so höchst wichtig, daß man mit der größten Vorsicht zu Werke gehe, wenn es darauf ankommt, etwas für häretisch zu erklären. — Uebrigens stehen je zwei von diesen Häresien noch in besonderer Verbindung mit einander. In dem Verhältniß nämlich zu dem Wesen des Christenthums gehört manichäisches mit doketischem zusammen, und so auch wieder pelagianisches mit ebionitischem. Denn ist die menschliche Natur mit dem positiven Urbösen wesentlich behaftet, so kann auch der Erlöser keinen wahrhaften Antheil an ihr haben; und wird in Christo das höhere Selbstbewußtsein auf dieselbe Weise durch das niedere gehemmt, wie in allen Andern, so kann sich auch sein Beitrag zur Erlösung zu dem eines jeden Andern nur verhalten, wie etwas mehr zu etwas weniger. Sieht man hingegen darauf, daß was nicht aus dem Wesen des Christenthums kann begriffen werden, durch fremdartige

141

Einflüsse muß entstanden sein, und daß in jener Periode der ursprünglichen Lehrentwikklung das Christenthum fast nur mit jüdischem und helleniſch heidnischem in Berührung kam: so scheint eher manichäisches und nazoräisches zusammenzugehören als judaisirend, das eine reiner das andere selbst schon mehr von orientalischem durchdrungen; doketisches aber und pelagianisches scheint zu hellenisiren, indem die Mythologie zum ersten führte, die ethische Richtung der Mysterien aber zum lezten.

Zusaz. Weit entfernt den jezt so stark gespannten Gegensaz zwischen Supernaturalismus und Rationalismus hierher ziehen zu wollen, wird doch zu bemerken sein, daß da wir zufolge 142
des obigen auch innerhalb des kirchlichen mancherlei Annäherungen an diese häretischen Extreme zugeben müssen, diese sich auch zwischen jene beiden Behandlungsweisen theilen; und daß in den supernaturalistischen Darstellungen nicht nur den eigentlich dogmatischen sondern auch den volksmäßigen eben soviel Anklang vom doketischen und manichäischen zu finden ist, als den rationalistischen nicht mit Unrecht Annäherung an ebionitisches und pelagianisches vorgeworfen wird. Und auch dieses, daß jede Behandlung der Lehre, die sich nicht von aller Einseitigkeit frei hält, nothwendig nach einer von diesen beiden Seiten hinneigt, scheint für die Richtigkeit dieser Auffassung des häretischen zu zeugen.

§. 23. Eine zu jeziger Zeit innerhalb der abendländischen Kirche aufzustellende Glaubenslehre kann sich zu dem Gegensaz zwischen dem römischkatholischen und dem protestantischen nicht gleichgültig verhalten, sondern muß einem von beiden Gliedern angehören.

1. Es scheint einer Vertheidigung zu bedürfen, daß der Gegensaz zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche hier höher gestellt ist als der ausgesprochene, und daß er dann doch übergangen wird. Gegen das erste scheint zu sein, daß die morgenländische Kirche als antipapistische auf der Seite des Pro-

teſtantismus zu ſtehen ſcheint. Würde aber zugegeben, jener Gegenſaz ſei höher: ſo erſcheint ihn zu übergehen als folgewidrig; und es müßte erſt der gemeinſame Charakter des abendländiſchen angegeben ſein, um innerhalb deſſelben das Princip für den untergeordneten Gegenſaz zwiſchen Romanismus und Proteſtantismus aufzufinden. Hiegegen iſt zu bemerken, daß hier gar nicht der Ort ſein kann dieſe Gegenſäze in ihrer Abſtufung vollſtändig zu conſtruiren ſondern nur in Beziehung auf die Glaubenslehre. Wie wenig nun in dieſer Hinſicht das antipapiſtiſche der morgen-
133 ländiſchen Kirche bedeutet, geht ſchon aus der Leichtigkeit hervor, mit der einzelne Fragmente derſelben den römiſchen Primat anerkennen ohne doch ihren morgenländiſchen Typus aufzugeben oder namentlich in der Lehre irgend etwas bedeutendes zu ändern. Der Gegenſaz iſt aber grade in unſerer Beziehung in ſofern ein höherer, als beiden abendländiſchen Kirchen auch nach ihrer Trennung eine rege Thätigkeit auf dem Gebiet der Glaubenslehre gemein geblieben iſt, wogegen die morgenländiſche auf dieſem Gebiet ſeit ihrer Losreißung immer mehr erſtarrt, und in ihr die Verbindung des Wiſſens um die Frömmigkeit mit einer eigentlich wiſſenſchaftlichen Organiſation faſt ganz aufgehoben iſt. Eben wegen dieſes rein negativen Charakters aber war auch hier um ſo weniger etwas über ſie zu ſagen, als auch nicht beſtimmt werden kann, ob ſie, mehr in den Zuſammenhang des geiſtigen Weltverkehrs zurükktretend, die Kraft haben wird einen dem abendländiſchen analogen Gegenſaz in ſich hervorzurufen und zu geſtalten.

2. Da dieſer Gegenſaz nicht die ganze Glaubenslehre ergriffen hat, ſondern es neben denjenigen Lehren, über welche beide Kirchen anerkannt im Streit ſind, andere giebt, worüber ſie dieſelben Formeln aufſtellen, und noch andere über welche in beiden Kirchen analoge Verſchiedenheiten ſtattfinden; der Gegenſaz ſelbſt aber, wie jeder ähnliche innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft als irgendwenn und irgendwie zum Verſchwinden beſtimmt angeſehen werden muß: ſo läßt ſich freilich ein ſehr ver-

ſchiedenes Verfahren bei Conſtruction der Glaubenslehre denken, je nachdem man glaubt, der Gegenſaz habe ſeinen Culminationspunkt noch nicht erreicht, oder er habe ihn ſchon überſchritten. Denn im lezteren Falle würde es ein wahrer Fortſchritt ſein, wenn man in den ſtreitigen Lehren vermittelnde Formeln aufſuchte oder vorbereitete um von allen Punkten aus die bevorſtehende Aufhebung des Gegenſazes zu erleichtern und einzuleiten; und eben ſo wäre es dann in der Ordnung in den nicht ſtreitigen Lehren das gemeinſame auf das kräftigſte feſtzuſtellen, um wohlmeinenden aber den Totalzuſtand der Kirche verkennenden Eiferern möglichſt zu erſchweren, daß ſie nicht durch Aufregung neuer unnüzer Streitigkeiten die Vereinigung beider Theile noch weiter als nöthig hinausſchieben könnten. Wogegen in dem andern Falle als wahrſcheinlich vorauszuſezen iſt, daß wenn die Spannung überhaupt noch zunehmen ſoll, dies auch auf dem Gebiet der Lehre der Fall ſein werde. Dann aber müßte in demſelben Geiſt, nämlich um den ganzen Prozeß in einem ſtetigen Verlauf möglichſt zu beſchleunigen, das entgegengeſezte geſchehen. Eine proteſtantiſche Glaubenslehre hat ſich dann das Ziel vorzuſtekken, daß ſie den Gegenſaz auch in denjenigen Lehrſtükken nachweiſe, worin er bisher noch nicht erſchienen iſt; denn, erſt wenn er in allen herausgebildet wäre, könnte man völlig ſicher ſein, daß er auch in der Lehre ſeinen Culminationspunkt erreicht habe. Da nun der Verlauf eines ſolchen Gegenſazes ſelten ganz rein iſt, ſondern die Hauptrichtung von Zeit zu Zeit durch Reactionen nach der entgegengeſezten Seite unterbrochen wird: ſo kann leicht in der erſten Hälfte ein Schein entſtehen, als befinde man ſich in der zweiten und umgekehrt. Daher finden ſich auch gewöhnlich beide Behandlungsweiſen gleichzeitig nebeneinander, aber auch in beiden bald mehr bald weniger Bewußtſein darüber, auf welchen Punkt ſie ſich ſtellen. 144

3. Der aufgeſtellte Saz ſchließt daher auch keine von beiden aus. Denn auch wer die Spannung als ſchon abnehmend anſieht und Ausgleichungsmittel vorbereitet, kann doch, wenn er

innerhalb des Gebiets der Dogmatik ſtehen bleibt, nicht anders als die Differenz noch als geltend aufſtellen, und ſich zu der Seite bekennen die ſeiner übrigen Darſtellung der chriſtlichen Lehre entſpricht. Neutraliſiren könnte ſich in den ſtreitigen Punk-
145ten eine Glaubenslehre nur, wenn ſie auf ältere Formeln zurükkginge, das heißt aber allemal auf unbeſtimmtere aus denen ſich das beſtimmtere erſt im Streit entwikkelt hat. Es iſt aber nicht möglich in einem wiſſenſchaftlichen Vortrag beim unbeſtimmten ſtehen zu bleiben, wenn das beſtimmte ſchon gegeben iſt. — Wir aber können nicht die Spannung des Gegenſazes ſchon als im Abnehmen betrachten. Denn wo ſich in der evangeliſchen Kirche eine Mannigfaltigkeit von Anſichten über irgend ein Lehrſtükk aufthut, iſt nirgend eine größere Annäherung an römiſche Formeln das Ergebniß davon; und eben ſo ſcheinen auch in der römiſchen Kirche diejenigen Bewegungen, welche eine antiproteſtantiſche Richtung nehmen, die erfolgreicheren zu ſein. Es iſt daher eher zu vermuthen, daß auch unter den gleich klingenden Lehren noch Differenzen verborgen ſind, als daß da, wo die Formeln bedeutend auseinander gehn, der Unterſchied der frommen Gemüthszuſtände ſelbſt doch nur unbedeutend ſei.

§. 24. Sofern die Reformation nicht nur Reinigung und Rükkehr von eingeſchlichenen Mißbräuchen war, ſondern eine eigenthümliche Geſtaltung der chriſtlichen Gemeinſchaft aus ihr hervorgegangen iſt, kann man den Gegenſaz zwiſchen Proteſtantismus und Katholizismus vorläufig ſo faſſen, daß erſterer das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von ſeinem Verhältniß zu Chriſto, der leztere aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſto abhängig von ſeinem Verhältniß zur Kirche.

1. Hält man ſich freilich nur an das Entſtehen des Proteſtantismus: ſo iſt nicht zu läugnen, daß die Reformatoren und

ihre erſten Anhänger ſich nur eines reinigenden Beſtrebens be- 146
wußt waren; die Bildung einer eignen Kirchengemeinſchaft aber war keineswegs von ihnen beabſichtigt, ſondern ſie wurden nur dazu gedrängt. Halten wir uns hingegen an die jezige Zeit und bedenken, daß die evangeliſche Kirche nirgends eine organiſirte Miſſionsthätigkeit auf die katholiſche Kirche ausübt, ja daß ſie nirgends als zu ihrem Weſen gehörig den Wunſch ausſpricht, die ganze katholiſche Kirche in die evangeliſche hinüberzuziehen; und bedenken wir, wie dies doch nothwendig der Fall ſein müßte, wenn wir alle uns fremden und dem römiſchen Katholizismus eigenthümlichen Elemente, ſeien es nun Lehren oder Einrichtungen und Gebräuche, nur als Verderbniß des Chriſtenthums anſähen; ſo folgt hieraus, daß, indem wir nicht aufhören gegen das, was wir wirklich zu den Verderbniſſen rechnen, durch Wort und That zu polemiſiren, wir doch zugleich vorausſezen, daß anderes dort einheimiſche und uns eben ſo fremde doch von der Art iſt, daß wir es neben dem unſrigen glauben beſtehen laſſen zu dürfen, alſo anders als das unſrige geſtaltet, aber eben ſo chriſtlich. Eben ſo anſchaulich wird auch wol dieſes ſein, daß, geſezt auch die katholiſche Kirche neigte ſich in allen ſtreitig gewordenen Lehren zu unſeren Beſtimmungen herüber, hieraus doch noch keine Wiedervereinigung hervorgehen würde; und dies ließe ſich doch nur erklären aus einem dem unſrigen fremden Geiſt, der uns abſtieße. Offenbar aber folgt beides zugleich, daß wir, ſo wie der katholiſchen Kirche ſo auch unſerer, eine ſolche Eigenthümlichkeit des Charakters zuſchreiben. Hiezu kommt noch, daß wenn wir allein bei dem Begriff der Reinigung ſtehen bleiben wollten, theils ſchon im allgemeinen das früher dageweſene niemals in ſpäterer Zeit ganz als daſſelbe wiederkehrt, theils auch daß ſich überall nicht Ein beſtimmter Zeitpunkt angeben läßt, auf welchen die Kirche durch die Reformation habe zurükkgeführt werden ſollen. Denn das apoſtoliſche Zeitalter iſt nicht zurükkzuführen, theils weil wir die dogmatiſche Schärfe der Vorſtellun- 174
gen nicht aufopfern, theils weil wir das Verhältniß zum Juden-

thum und Heidenthum eben ſo wenig herſtellen können, als die politiſche Paſſivität. Weiſet nun in der evangeliſchen Kirche einiges auf frühere, anderes auf ſpätere Zeiträume hin: ſo iſt auch ihre ſich reproducirende Einheit eine ſolche, die vorher nicht da geweſen iſt, wenngleich die Frömmigkeit Einzelner ihr ſchon kann analog geweſen ſein.

2. Hieraus entſteht nun für den evangeliſchen Dogmatiker ganz natürlich die Aufgabe, den eigenthümlichen Charakter des Proteſtantismus im Gegenſaz zum Katholizismus zu einem deutlichen Bewußtſein zu bringen, und alſo wo möglich den Gegenſaz ſelbſt in einer Formel feſtzuſtellen. Er wird ſonſt ſein Geſchäft eben ſo wenig mit einiger Sicherheit und Vollſtändigkeit verrichten können, wie der chriſtliche Dogmatiker im allgemeinen, wenn er ſich nicht eben ſo das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums fixirt. Daß nun aus dem Streite beider Partheien ſelbſt eine ſolche Formel nicht hervorgehen konnte, iſt wol ſehr natürlich; leider aber ſind auch wir Proteſtanten unter uns über eine ſolche noch keineswegs einverſtanden, ſondern gewöhnlich wird der Gegenſaz auf irgend einen hervorragenden Punkt zurükkgeführt, aus welchem ſich doch nicht alles erklärt, und ſo daß eine von beiden Partheien nur negativ beſtimmt erſcheint, oder er wird als ein ziemlich zufälliges Aggregat von einzelnen Differenzen behandelt. Vielleicht haben Einige geglaubt, eine ſolche Formel komme für die evangeliſche Dogmatik ſchon leider zu ſpät, weil nämlich die Lehre unſerer Kirche in unſern Symbolen gänzlich abgeſchloſſen, und alſo für dieſelbe nichts mehr zu gewinnen ſei; Andere aber, es ſei noch nicht Zeit dazu, weil ſich der Geiſt des Proteſtantismus in der Lehre noch nicht vollſtändig nach allen Seiten entwikkelt habe. Allein theils liegt das Verhältniß beider Kirchen jezt ſo, daß es nun möglich aber auch
148 ſchon nothwendig iſt, ſich darüber vollkommen zu orientiren, theils haben wir uns wohl vorzuſehen, daß nicht auch in unſere eigene weitere Entwikklung ſich aus Unbewußtſein unproteſtantiſches einſchleiche. Da indeß für die Aufgabe noch ſo wenig ge-

ſchehen iſt, ſo kann auch der Verſuch, welcher hier gemacht wird, ſich nur für einen vorläufigen ausgeben.

3. So wenig als das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums aus dem bloßen Begriff der Frömmigkeit und der frommen Gemeinſchaft gefunden werden konnte; eben ſo wenig auch das eigenthümliche Weſen des Proteſtantismus aus dem allgemeinen Ausdrukk, den wir für das Chriſtenthum aufgeſtellt haben. Und ſo wenig jenes bloß empiriſch gefunden werden konnte, eben ſo ſchwierig würde es ſein, auf dieſem Wege zu dem Princip der innern Einheit der evangeliſchen Kirche zu gelangen. Ja die Schwierigkeit wäre hier noch größer, da auf der einen Seite beim Entſtehen des Proteſtantismus das reinigende Beſtreben allein entſchieden hervortrat, und der eigenthümliche Geiſt, der ſich zu entwikkeln begann, ſich hinter jenem bewußtlos verbarg, auf der andern Seite ſogar die äußere Einheit der neuen Kirche weit ſchwerer iſt zu beſtimmen, da es an der Einheit des Anfangspunktes fehlte, und doch auch nicht ſoviel neue Gemeinſchaften entſtanden, als es Anfangspunkte gab. Daher nun bei der großen Menge ſehr verſchiedener und unabhängig von einander ausgebildeter perſönlicher Eigenthümlichkeiten faſt unmöglich ſein mußte zu beſtimmen, wodurch ſie außer jenem reinigenden Beſtreben vereinigt wurden, und wie weit ſie zuſammengehörten. Da nun die Anſchauung des Gegenſazes am klarſten aus dem jezigen conſolidirten Nebeneinanderbeſtehen beider Kirchen zu nehmen iſt: ſo ſchien es auch am beſten, die Löſung der Aufgabe durch die Betrachtung zu verſuchen, was für Eigenſchaften der einen Gemeinſchaft in dem Gemeingefühl der andern am ſtärkſten das Bewußtſein des Gegenſazes aufregen. Nun aber iſt 149
es die allgemeinſte Beſchuldigung der römiſchen Kirche gegen den Proteſtantismus, daß er die alte Kirche ſoviel an ihm zerſtört habe, und doch vermöge ſeiner Grundſäze nicht im Stande ſei eine feſte und haltbare Gemeinſchaft wieder zu erbauen, ſondern alles ſchwankend ſei und aufgelöſt und jeder Einzelne für ſich ſtehe. Wir hingegen machen es dem Katholizismus am meiſten

zum Vorwurf, daß indem der Kirche alles beigelegt und auf ſie zurükkgeführt wird, Chriſto die gebührende Ehre entzogen, und er in den Hintergrund geſtellt, ja gewiſſermaßen ſelbſt der Kirche untergeordnet werde. Nehmen wir nun hinzu, daß in lezter Hinſicht dem kirchlichen Proteſtantismus eben ſo wenig kann zur Laſt gelegt werden, als dem Katholizismus in jener erſten, und bedenken, daß jeder Theil doch vorzüglich am andern dasjenige bezeichnen will, wodurch dieſer ſich am leichteſten könnte aus dem gemeinſamen Gebiet des Chriſtenthums verirren: ſo iſt die Meinung der Katholiſchen offenbar die, daß wir wiewol wir die Beziehung auf Chriſtum feſthielten, doch in Gefahr wären, durch Auflöſung der Gemeinſchaft das chriſtliche Princip aufzugeben, ſo wie unſere Meinung von der römiſchen Kirche die iſt, daß wie ſehr ſie auch dieſelbe Gemeinſchaft feſthalte, ſie doch in Gefahr ſei unchriſtlich zu werden durch Vernachläßigung der Beziehung auf Chriſtum. Nehmen wir nun noch dazu, daß der in beiden waltende Geiſt des Chriſtenthums doch nicht zuläßt, daß einer von beiden Theilen jenes äußerſte jemals erreiche: ſo geht daraus die aufgeſtellte Formel hervor. An den ſtreitigen Lehren ſelbſt kann nun dieſe ſich — wenn nicht ein großer Theil der Glaubenslehre fragmentariſch ſoll vorweggenommen werden — nur in der weiteren Ausführung allmählig bewähren. Hier läßt ſich nur vorläufig einiges zu Gunſten derſelben ſagen, und einiges für die Behandlung der evangeliſchen Dogmatik daraus folgern.

150 4. Zu Gunſten unſerer Formel läßt ſich ſagen, daß ſie, ohnerachtet wir hievon nicht ausgehn konnten, doch beiden Theilen ſolche entgegengeſezte Charaktere beilegt, welche das Weſen des Chriſtenthums auf entgegengeſezte Weiſe modificiren. Denn da die chriſtliche Frömmigkeit in keinem Einzelnen unabhängig für ſich entſteht, ſondern nur aus der Gemeinſchaft und in ihr: ſo giebt es alſo auch ein Feſthalten an Chriſto nur in Verbindung mit einem Feſthalten an der Gemeinſchaft. Die Möglichkeit, daß beides einander auf entgegengeſezte Weiſe untergeordnet

werden kann, beruht nur darauf, daß daſſelbe Factum, welches wir als die Inſtitution der Kirche zum Behuf der Wirkſamkeit Chriſti anſehn, von jenen als eine Abtretung der Wirkſamkeit Chriſti an die Kirche angeſehen wird. So ſpricht auch dieſes für unſere Formel, daß hier wo wir den Gegenſaz zunächſt für die theoretiſche Seite der Lehre zu beſtimmen ſuchen, die Formel ſich vorzüglich an den Begriff der Kirche heftet; denn daraus wird wahrſcheinlich, auch das was in der Sitte beider Kirchen und in ihren Verfaſſungsgrundſäzen das entgegengeſezte iſt, werde ſich aus derſelben Formel entwikkeln laſſen. — Was aber für die Behandlung der evangeliſchen Dogmatik daraus folgt iſt dieſes, daß ſie in ſolchen Lehrſtükken, auf welche die Formel am unmittelbarſten angewendet werden kann, auch am meiſten beſorgt ſein muß, den Gegenſaz nicht zu übertreiben, um nicht in unchriſtliches zu verfallen. Und ſo auf der andern Seite, daß ſie in ſolchen Lehren, worin dieſer Gegenſaz am meiſten zurükktritt, ſich auch vorzüglich hüten müſſe, nicht Formeln aufzuſtellen, welche den entgegengeſezten Charakter noch nicht abgelegt oder vielleicht gar etwas davon aufs neue angezogen haben. Auf dieſe Weiſe wird ſich dann auch am beſten ermitteln laſſen, in wiefern der eigenthümliche evangeliſche Geiſt ſchon überall in der Lehre entwikkelt ſei oder nicht. Natürlich ſcheint es zugleich, daß diejenige Kirche, welche die Gemeinſchaft über die Beziehung auf Chriſtum ſtellt, 151
auch am leichteſten aus den früheren frommen Gemeinſchaften etwas mit hinübernimmt, daß mithin alles, was einen gewiſſen Beiſchmakk des jüdiſchen oder des heidniſchen hat, eher der römiſchen Kirche angemeſſen iſt, ſo wie jede auch frühere Oppoſition hiegegen ſchon etwas dem Proteſtantismus verwandtes in ſich ſchloß.

Zuſaz. Was von der Unbeſtimmtheit der äußern Einheit der evangeliſchen Kirche geſagt iſt, das bezieht ſich beſonders auch auf die verſchiedenen Zweige derſelben und namentlich auf die Trennung zwiſchen der reformirten und der lutheriſchen Kirchengemeinſchaft. Denn das urſprüngliche Verhältniß war ein ſolches, daß ohnerachtet

der Verſchiedenheit der Anfangspunkte ſie eben ſo gut hätten zu einer äußeren Einheit zuſammenwachſen können, als eine Trennung zwiſchen ihnen erfolgte. Indem nun dieſe Darſtellung ſich ſchon in ihrer Ueberſchrift nur zur proteſtantiſchen Kirche im allgemeinen bekennt, ohne eine von jenen beiden beſonders zu nennen, geht ſie von der Vorausſezung aus, daß die Trennung beider nicht hinreichend begründet geweſen iſt, indem die Lehrverſchiedenheiten keineswegs auf eine Verſchiedenheit der frommen Gemüthszuſtände ſelbſt zurükkgehn, und beide weder in Sitten und Sittenlehre noch auch in der Verfaſſung auf eine mit jenen Lehrverſchiedenheiten ſelbſt irgendwie zuſammenhängende Weiſe von einander abweichen. Daher wir denn auch dieſe Verſchiedenheiten nicht anders behandeln können, als ſo wie man auch ſonſt abweichende Darſtellungen verſchiedener Lehrer berükſichtigt, kurz lediglich als eine Sache der Schule.

§. 25. Jeder evangeliſchen Dogmatik gebührt es ei-
152 genthümliches zu enthalten, nur daß es in der einen mehr als in der andern, und bald in dieſen bald in jenen Lehrſtükken ſtärker hervortritt.

Anm. Vgl. Kurze Darſt. S. 56. flgd.

1. Wie wir überhaupt einer Darſtellung von lauter eigenthümlichen Glaubensſäzen den Namen einer Dogmatik nicht zugeſtehen konnten, und auch die erſten zuſammenhangenden Darſtellungen des evangeliſchen Glaubens jenen Namen nur führen konnten, ſofern ſie an früheres anknüpften und das Meiſte mit dem kirchlich gegebenen gemein hatten: ſo würde auch ein Inbegriff von Glaubensſäzen, der den Zuſammenhang mit dem, was ſich in der Epoche der Kirchenverbeſſerung theils geſtaltet hat theils auch für die evangeliſche Kirche aufs neue anerkannt worden iſt, gar nicht anſpräche, und wenn alles darin noch ſo ſehr dem römiſchen entgegengeſezt wäre, keineswegs für eine evangeliſche Glaubenslehre gelten können. Und wenn wir nichts als

dergleichen aufzuweiſen hätten, ſo würde in der That die Einheit und Selbigkeit unſerer Kirche in der Lehre gar nicht erſcheinen, und es würde von dieſer Seite gar keine Gewährleiſtung geben für die Zuſammengehörigkeit derer die ſich Proteſtanten nennen. Wäre auf der andern Seite unſer Lehrbegriff ſo vollkommen und genau beſtimmt, daß keine Abweichung ſtattfinden könnte, wenn ſich nicht einer zugleich aus der Gemeinſchaft der Kirche ausſchließen wollte: ſo wären neue Darſtellungen der Glaubenslehre innerhalb unſerer Kirche etwas völlig überflüßiges und leeres. Sollen Wiederholungen eines feſten Buchſtaben etwas ſein, ſo müſſen doch wenigſtens Ausdrükke und Wendungen andere ſein oder die Anordnung der Säze eine andere. Beides aber wieſe doch immer auf eigenthümliche Abänderungen hin, da es ganz gleich bedeutende Ausdrükke einmal nicht giebt, und jeder Saz eine etwas andere Bedeutung gewinnt, wenn er in einen andern Zuſammenhang geſtellt wird. Und ſo würde es immer 153
ſchon, wo auch nur ein leiſer Anflug von Verſchiedenheit wäre in mehreren Darſtellungen, auch abweichende und eigenthümliche Lehren geben. Nun aber iſt unſer Lehrbegriff von einer ſolchen durchgängigen Beſtimmtheit ſehr weit entfernt, da ſelbſt in den verſchiedenen Bekenntnißſchriften nicht immer daſſelbe in denſelben Buchſtaben gefaßt iſt, und dieſe einzigen amtlichen und vielleicht allgemein anerkannten Darſtellungen doch immer nur einzelne Theile des Lehrbegriffs zum Gegenſtand haben. Und wie auch damals ſchon dieſes gemeinſame nur aus der freien Uebereinſtimmung der Einzelnen entſtand: ſo giebt es auch, ſeitdem die proteſtantiſche Kirche ſich befeſtigt hat, keine andere Art wie etwas gemeinſam und geltend werden kann als durch das freie Zuſammentreffen der Reſultate von den Beſchäftigungen Einzelner mit demſelben Gegenſtand. Daß es demohnerachtet offenbar an gemeinſamer Lehre nicht fehlt, beweiſt hinreichend daß eine gemeinſame Eigenthümlichkeit die Einzelnen verbindet; und mehr haben wir was Einheit der Lehre betrifft in der evangeliſchen Kirche weder zu erwarten, noch ſind wir eines mehreren bedürftig.

2. Gehen wir alſo davon aus, daß der Lehrbegriff unſerer Kirche überall nicht etwas durchaus feſtſtehendes iſt, ſondern im Werden, und daß wol behauptet werden kann das eigenthümliche derſelben ſei in der Lehre noch nicht vollſtändig zur Erſcheinung gekommen: ſo werden wir auch nichts anders vorausſezen können, als daß auch in Zukunft in der Fortentwikklung des Lehrbegriffs überall gemeinſames, was ſich als reiner und allgemein anerkennbarer Ausdrukk des eigenthümlichen proteſtantiſchen Geiſtes geltend macht, und eigenthümliches, was nämlich die perſönliche Anſicht der Darſteller ausdrükkt, mit einander und durch einander hervortreten wird. Und jede einzelne Darſtellung des Inbegriffs der Lehre, welche auf einen kirchlichen Charakter Anſpruch macht,
154 wird deſto vollkommner ſein, je inniger darin das gemeinſame und das eigenthümliche mit einander verbunden ſind und ſich auf einander beziehen. Das gemeinſame geht natürlich aus von den und tritt am ſtärkſten hervor in denjenigen Lehrſtükken, welche den urſprünglichen Beſtrebungen den Glauben zu reinigen am meiſten verwandt ſind. Hat nun dieſes Beſtreben in der Epoche der Reformation ſelbſt nicht den ganzen Lehrbegriff umgeſtaltet, ſondern iſt vieles damals nur aus früheren Beſtimmungen unverändert herüber genommen worden: ſo wird natürlich dieſes Gebiet ein ſtreitiges werden, und manches von dem was bisher als gemeinſam gegolten hat allmählig veralten. Das eigenthümliche hat ſeinen urſprünglichſten Siz in der Anordnung der einzelnen Lehren, wofür es ſo gut als nichts giebt und auch nicht geben kann, was als nothwendig gemeinſam anerkannt wäre. Nächſtdem aber ſind alle Lehrſtükke auch innerhalb des allgemein anerkannten Ausdrukks noch auf mancherlei Weiſe näher beſtimmbar; und Jeder leiſtet etwas, der dieſe Modificabilität zur Anerkenntniß bringt, und ſich ſeines Rechtes darin auf ſeine eigene Weiſe bedient. Endlich ergreift die Eigenthümlichkeit der Darſtellung auch jenes allmählig antiquirte Gebiet, um einzelne Lehren dem proteſtantiſchen Geiſt entſprechender umzubilden. Aber auch die lebendigſte Eigenthümlichkeit kann doch nach

nichts höherem ſtreben als die gemeinſame Lehre in das hellſte Licht zu ſtellen; ſo wie es wiederum für das gemeinſame keinen höheren Zwekk giebt, als durch die beſtimmteſte Feſtſtellung des proteſtantiſchen Charakters die eigenthümliche Entwikklung der Lehre ohne Störung der Gemeinſchaft zu begünſtigen. Je mehr ſich ſo beide Elemente durchdringen, um deſto kirchlicher und zugleich fördernder iſt die Darſtellung; je mehr ſie ſich von einander löſen, und wie unzuſammengehörig nur neben einander ſtehn, um deſto mehr erſcheint das an das geſchichtliche anknüpfende und als gemeingeltend aufgeſtellte nur paläologiſch und das eigenthümlich ausgeführte nur neoteriſch.

Zuſaz. Die Ausdrükke orthodox und heterodox, die 155
auch etymologiſch keinen richtigen Gegenſaz bilden, ſind zu ſchwankend, als daß ich mich ihrer gern hätte bedienen mögen. Bedenkt man aber, wie vieles in unſerer Kirche anfänglich als heterodox verſchrieen worden iſt, was man ſpäterhin doch als orthodox gelten ließ, immer aber nur inſofern als zugleich früher orthodoxes ſchon veraltet war: ſo ſieht man wol, wie dieſer Gegenſaz lediglich auf dasjenige geht, was gemeinſam ſein will. Orthodox wird dann genannt, was dem in den Bekenntnißſchriften feſtgeſtellten unverkennbar conform iſt, was aber nicht, das iſt heterodox. Wenn aber nun heterodoxes ſich dafür geltend zu machen weiß, daß es mit dem Geiſt der evangeliſchen Kirche beſſer zuſammenſtimmt als der Buchſtabe der Bekenntnißſchriften: ſo wird dieſer dann antiquirt, und jenes wird orthodox. Da nun ſolche Umänderungen in unſerer Kirche nie können durch einen beſondern Akt als allgemeingeltend ausgeſprochen werden: ſo iſt der Gebrauch beider Ausdrükke für das, worüber noch verhandelt wird, immer mißlich. Die Veranlaſſung dazu wird um deswillen nicht leicht jemals aufhören weil das in den Bekenntnißſchriften feſtgeſtellte zugleich Schriftauslegungen enthält, und alſo die fortſchreitende Auslegungskunſt auch das ſymboliſche in dieſem Stükk wankend machen kann. So wie auf der andern Seite das heterodoxe, auch wenn es ſich dem Inhalt und Aus-

drukk nach von häretiſchem der älteren Zeit nicht beſtimmt unterſcheiden ließe, doch nicht als häretiſch darf angeſehen werden, wenn es nur im Zuſammenhang mit den gemeinſamen Elementen des Lehrbegriffs unſerer Kirche ſich geltend machen will. Denn wir dürfen bei denen, welche ſich von dem Lehrbegriff unſerer Kirche nicht trennen wollen, auch in ſolchen Abweichungen nur Mißverſtändniſſe vorausſezen, welche ſich durch das wiſſenſchaftliche Verkehr innerhalb der Kirche ſelbſt auch wieder auflö-
156 ſen müſſen; zumal an einen verborgenen Einfluß von Principien, die andern religiöſen Gemeinſchaften eigen ſind, nicht zu denken iſt.

§. 26. Wie ſchon ſeit langer Zeit in der evangeliſchen Kirche chriſtliche Glaubenslehre und chriſtliche Sittenlehre geſchieden ſind: ſo ſcheiden auch wir für unſere Darſtellung aus der Geſammtheit des dogmatiſchen Stoffes diejenigen Glaubensſäze ab, welche Elemente der chriſtlichen Sittenlehre ſind.

Anm. Vgl. Kurze Darſt. S. 62. §. 31. flgd.

1. Auch die Säze der chriſtlichen Sittenlehre ſind in dem obigen Sinn Glaubensſäze; denn die Handlungsweiſen, welche ſie unter der Form von Lehrſäzen oder Vorſchriften — denn beides läuft auf daſſelbe hinaus — beſchreiben, ſind ebenfalls Ausſagen über chriſtlich fromme Gemüthszuſtände. Nämlich jede fromme Erregung iſt weſentlich eine Modification des menſchlichen Daſeins, und wird ſie ſo als ruhender Zuſtand aufgefaßt, ſo entſteht ein Saz, der in die chriſtliche Glaubenslehre gehört. Aber jede ſolche Erregung geht auch, wenn ſie nicht entweder in ihrem natürlichen Verlauf unterbrochen wird, oder von Anfang an zu ſchwach iſt, welches beides hier nicht berükkſichtigt werden kann, eben ſo weſentlich in Thätigkeit aus; und werden die verſchiedenen Modificationen des chriſtlich frommen Bewußtſeins ſo als nach Maaßgabe der jedesmaligen Aufforderung, wodurch ſie be-

ſtimmt wurden, verſchiedentlich werdende Thätigkeiten aufgefaßt, ſo entſtehen Säze, welche der chriſtlichen Sittenlehre angehören. Lebensregeln aber und Formeln zu Handlungsweiſen, welche nicht ſo geartet wären, würden auch nicht der chriſtlichen Sittenlehre, ſondern entweder der rein rationalen Sittenlehre, oder irgend einer beſondern techniſchen oder praktiſchen Diſciplin angehören.

2. Daß nun nur beide zuſammengenommen die ganze Wirklichkeit des chriſtlichen Lebens darſtellen, iſt für ſich klar. Denn 157
kein Menſch kann gedacht werden überall und immer in ſeinem Selbſtbewußtſein auf die Art erregt, deren Ausdrükke die chriſtlichen Glaubenslehren ſind, der nicht auch überall und immer nur ſo handeln würde, wie die chriſtlichen Sittenlehren es darſtellen. Eben ſo leicht begreift ſich, wie lange Zeit hindurch beide in der Darſtellung haben vereinigt ſein können, ſo daß ſie nur Eine Diſciplin bildeten. Denn die Ausgänge der frommen Erregungen in Thätigkeit ließen ſich immer an ſchiklichen Punkten zuſammengefaßt auch in der Glaubenslehre Zuſazweiſe beſchreiben als natürliche Folgen der beſchriebenen Zuſtände ſelbſt, wie z. B. was man Pflichten gegen Gott nennt hinter der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften. Eben ſo giebt es Lehren, welche ſchon von ſelbſt gleichſam beiden angehören, und alſo in der Glaubenslehre einen Ort darbieten, wo mit Leichtigkeit einzelne Theile der Sittenlehre oder auch ſie ſelbſt ganz konnte eingeſchaltet werden; dergleichen ſind die Lehrſtükke von der Heiligung und von der Kirche. Eben ſo gut aber könnte auch der Natur der Sache nach die Glaubenslehre eingeſchaltet worden ſein in der Sittenlehre, und zwar auf dieſelbe zwiefache Weiſe, indem die frommen Gemüthszuſtände beſchrieben jeder als etwas den werdenden Thätigkeiten gemeinſam vorangehendes aber auch in denſelben noch mitgeſezтes und gleichſam nachhallendes; dann aber auch an beſonderen Orten. Denn wenn doch die Aeußerung des Selbſtbewußtſeins auch eine ſittliche Thätigkeit iſt: ſo könnte, wo von dieſer gehandelt wird, die ganze Glaubenslehre

als Entwikklung des zu äußernden eingeschaltet werden. Allein das Verhältniß war immer nur ein einseitiges, so daß die Sittenlehre mit in der Glaubenslehre abgehandelt wurde. Die Glaubenslehre wurde auf diese Weise durch ungleichmäßig vertheilte Zusäze unförmlich, und dem Bedürfniß, die in der christlichen Kirche geltenden Handlungsweisen im Zusammenhang anzuschauen,
158 geschah kein Genüge; weshalb denn früher oder später das ethische Interesse die Trennung beider Disciplinen bewirken mußte.

II. Von der Gestaltung der Dogmatik.

§. 27. Alle Säze, welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangelischer Lehre Anspruch machen, müssen sich bewährrn theils durch Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften und in Ermangelung deren auf die Neutestamentischen Schriften, theils durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit andern schon anerkannten Lehrsäzen.

1. Es kann befremdlich erscheinen, daß hier den gesammten Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche ihre Stellung angewiesen wird gleichsam vor den Neutestamentischen Schriften selbst. Allein dies kann keineswegs einen Vorrang derselben begründen, welches ja ihnen selbst widersprechen würde, da sie sich überall auf die Schrift berufen. In der Berufung auf sie liegt also vielmehr immer schon mittelbar die Berufung auf die Schrift. Durch die Schrift unmittelbar kann aber immer nur nachgewiesen werden, daß ein aufgestellter Lehrsaz christlich sei, wogegen der eigenthümlich protestantische Gehalt desselben dahin gestellt bleibt, ausgenommen in den wenigen Fällen, wo sich nachweisen ließe, daß die katholische Kirche einen entgegengesezten Gebrauch derselben Schriftstellen sanctionirt habe. Für diesen Gehalt also blieben nur die beiden andern Beweisarten übrig, und unter diesen sichert die für die Dogmatik überhaupt aufgestellte Forderung, daß sie in der Kirche geltende Lehre darzustellen habe, dem

Beweis aus den Bekenntnißschriften die erste Stelle. Denn diese Schriften sind offenbar das erste gemeinsam protestantische; und wie alle protestantischen Gemeinden zunächst durch Anschließung an sie zur Kirche zusammengewachsen sind, so muß auch 159
jedes Lehrgebäude, welches sich als protestantisch bekunden will, an diese Geschichte anzuschließen streben. Ja dies gilt für ihre eigenthümlichen Elemente nicht minder als für ihre gemeinsamen, nur daß für die ersten natürlich eine indirecte Nachweisung, daß solche Säze mit den symbolischen zusammen sein können, genügt. Die unmittelbare Berufung auf die Schrift ist also nur dann nöthig, wenn entweder der Gebrauch, den die Bekenntnißschriften von den neutestamentischen Büchern machen, nicht zu billigen ist — und man muß wenigstens die Möglichkeit zugeben, daß in einzelnen Fällen alle beigebrachten Zeugnisse, wenn auch nicht falsch angewendet doch unbefriedigend sein können, da denn nothwendig andere Schriftstellen als Beweismittel angewendet werden müssen, — oder wenn Säze der Bekenntnißschriften selbst nicht schriftmäßig oder protestantisch genug erscheinen, und diese also antiquirt und andere Ausdrükke substituirt werden sollen, welche dann gewiß um so mehr Eingang finden werden, als nachgewiesen wird, daß die Schrift sie überwiegend begünstigt oder vielleicht gar postulirt. Diese Methode überall zunächst auf die Bekenntnißschriften zurükkzugehen gewährt daher zugleich den Vorzug, daß das kirchliche Verhältniß eines jeden Sazes dadurch sogleich klar wird, mithin auch die Bedeutsamkeit der ganzen Darstellung für die Fortentwikklung des Lehrbegriffs weit leichter zu erkennen ist. — Hieraus folgt schon, daß wenn man auf das Einzelne sieht, die Bewährung eines Sazes durch Darlegung seines Verhältnisses zu andern schon auf andere Weise bewährten nur etwas untergeordnetes ist, und auch nur für Säze des zweiten Ranges angemessen, welche weder in den Symbolen unmittelbar vorkommen, noch in der Schrift irgend wie bestimmt repräsentirt werden. Wogegen auf der andern Seite diese Bezugnahme, wenn sie auf jedem Punkt zu jener

urſprünglichen Bewährung hinzukommt, erſt die Angemeſſenheit
160 der Anordnung eines Lehrgebäudes ſowol als des Bezeichnungsſyſtems, welches darin herrſcht, in das rechte Licht ſezt.

2. Indem wir nun hier alle Bekenntnißſchriften der evangeliſchen Kirche in ihren beiden Hauptzweigen als gleich berechtigt zuſammenfaſſen, giebt es für uns keine einzige, die von der ganzen Kirche ausgegangen ja auch nur anerkannt wäre; und damit verſchwindet der Unterſchied zwiſchen dem größeren und allgemeineren Anſehen einiger und dem zweifelhafteren und geringeren anderer als ganz bedeutungslos. Ja da wenigſtens von den Bekenntnißſchriften der zweiten Formation reformirte gegen lutheriſche Darſtellungsweiſen gerichtet ſind und umgekehrt, ſo muß gleich von vorn herein zugegeben werden, daß nur dasjenige in dieſen Bekenntnißſchriften dem Proteſtantismus wirklich weſentlich ſein kann, worin ſie ſämmtlich zuſammenſtimmen; ja daß für die Geſammtheit der evangeliſchen Kirche durch dieſen Widerſpruch einzelner partieller Bekenntnißſchriften gegen andere das Recht differenter Vorſtellungen in allen nicht weſentlichen Punkten ſchon ſelbſt gleichſam ſymboliſch geworden iſt. Ferner iſt nicht zu verkennen, daß in gewiſſem Sinn alle unſere Symbole, einige aber noch mehr als andere, nur Gelegenheitsſchriften ſind, daß daher manches nur in Beziehung auf Zeit und Ort grade ſo und nicht anders geſagt iſt, und man nicht Urſache hat anzunehmen, daß die Urheber ſelbſt den gewählten Ausdrukk für den einzigen vollkommen richtigen haben ausgeben wollen. Damit iſt dann auch verwandt, daß die Verfaſſer ſich — gewiß ihrer damaligen Ueberzeugung ganz gemäß, aber da ſie immer noch im Forſchen begriffen waren, doch für den Charakter einer Bekenntnißſchrift zu übereilt — von damals für kezeriſch gehaltenen Meinungen losgeſagt, und in allen noch nicht gerade ſtreitig gewordenen Punkten ihre Uebereinſtimmung mit der damals herrſchenden Lehre bezeugt haben. Denn jenes Verdammungsurtheil kann manche Abweichung betroffen haben, die aus demſelben
161 Geiſt wie die Kirchenverbeſſerung ſelbſt hervorgegangen war,

und daß dieſer ſich noch nicht ſogleich ſelbſt wieder erkennen konnte. Und eben ſo konnte manche ältere Lehrmeinung mit herüber genommen werden, von der man nur noch nicht gleich merkte, wie auch ſie mit dem Weſen des Proteſtantismus im Widerſpruch ſtehe. Woraus denn folgt, daß bei dem Zurükkgehn auf die Symbole, wenn es der geſunden Fortentwikklung der Lehre nicht hinderlich werden ſoll, theils mehr auf den Geiſt geachtet werden muß, als am Buchſtaben feſtgehalten, theils auch, daß der Buchſtabe ſelbſt ebenfalls der Anwendung der Auslegungskunſt bedarf, um richtig gebraucht zu werden.

3. Wenn hier nur die neuteſtamentiſchen Schriften genannt werden, nicht die Bibel überhaupt: ſo iſt dies theils ſchon bevorwortet in dem oben [1] über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum geſagten, theils muß doch auch Jeder zugeben, daß wenn ein Lehrſaz weder mittelbar noch unmittelbar Bewährung fände im neuen Teſtament ſondern nur im alten, niemand rechten Muth haben könnte ihn für einen wahrhaft chriſtlichen zu halten; wogegen wenn ein Saz durch das neue Teſtament bewährt iſt, niemand eine Einwendung daher nehmen wird, daß ſich im alten gar nichts darüber findet. Mithin erſcheint das alte Teſtament doch für die Dogmatik nur als eine überflüſſige Autorität. Wenn nun freilich auch durch neuteſtamentiſche Stellen zunächſt nur die Chriſtlichkeit eines Sazes dargethan wird: ſo iſt doch ſchon die Form eine durchaus proteſtantiſche bei jedem Glaubensſaz auf die Schrift ſelbſt zurükkzugehn, und auf menſchliche Anſprüche nur ſofern ſie ſich durch die Schrift bewähren, für dieſe aber Jedem die freie Anwendung der Auslegungskunſt, wie ſie in der Sprachwiſſenſchaft gegründet iſt, zu geſtatten. Der Schriftgebrauch ſelbſt aber iſt natürlich ſehr verſchieden nach 162
der verſchiedenen Beſchaffenheit der Säze. Wo die urſprüngliche Tendenz auf Reinigung der Kirche vorherrſcht, da muß die Uebereinſtimmung ſo genau ſein, daß die Schrift auch polemiſch gegen die Aufſtellungen der römiſchen Kirche gebraucht werden

[1] S. §. 12, 2. 3.

kann; wo es ſich mehr um den eigenthümlichen Charakter des Proteſtantismus handelt, da genügt es nachzuweiſen, daß dieſe beſtimmtere Geſtaltung der Lehre unter dem, was die Schrift ausſagt, mitbegriffen iſt, ohne daß man zu zeigen brauchte, dieſe Beſtimmung ſei die einzige ſchriftmäßige. Eben ſo was als eigenthümlich aufgeſtellt wird, darf nur mit Sicherheit behaupten können, daß nichts ſchriftwidriges darin nachzuweiſen ſei, das gemeinſame aber muß beſtimmt an die Schrift anknüpfen. — Keineswegs aber iſt dies ſo zu verſtehen, als ob der bibliſche Sprachgebrauch ſelbſt in das Lehrgebäude ſollte aufgenommen werden. Denn da das neue Teſtament nur theilweiſe eine didaktiſche Form hat, nirgend aber eigentlich ſyſtematiſch iſt: ſo würde ein Ausdrukk, der dort vollkommen angemeſſen iſt, doch in den meiſten Fällen den Forderungen, die an ein Lehrgebäude gemacht werden, nur ſehr unvollkommen entſprechen. Dazu ſind die didaktiſchen Theile der Schrift meiſt gelegentliche Reden und Schriften, und deshalb mit beſonderen Beziehungen durchdrungen, welche ebenfalls in der dogmatiſchen Darſtellung nur Verwirrung hervorrufen müſſen. Daher wird nun unſerer Aufgabe durch das Anführen einiger Schriftſtellen unter jedem Saz nur ſehr unvollkommen entſprochen, vielmehr iſt dies Verfahren auf mannigfaltige Weiſe auf der einen Seite der Dogmatik, auf der andern der Schriftauslegung nachtheilig geworden. Die Beziehung einzelner Schriftſtellen auf einzelne dogmatiſche Säze kann daher immer nur eine mittelbare ſein, ſo daß gezeigt wird, es liege bei jenen dieſelbe fromme Erregung zum Grunde, welche auch dieſe darſtellen, und daß die Ausdrükke nur ſo differiren,
163 wie der verſchiedene Zuſammenhang, in dem ſie vorkommen, es mit ſich bringt. Da aber dieſes nur durch Erläuterung dieſes Zuſammenhanges geſchehen kann, ſo ſollte ſich in unſerer Diſciplin immer mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwikkeln, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zuſammenhang geriſſene Stellen anlegt, ſondern nur auf größere beſonders fruchtbare Abſchnitte Rükkſicht nimmt, um ſo in dem Gedanken-

gang der heiligen Schriftſteller dieſelben Combinationen nachzuweiſen, auf denen auch die dogmatiſchen Reſultate beruhen. Eine ſolche Anwendung kann indeß in dem Lehrgebäude ſelbſt immer nur angedeutet werden, und der Erfolg beruht ganz auf Uebereinſtimmung in hermeneutiſchen Grundſäzen und Methoden. Daher die Dogmatik von dieſer Seite ſich erſt mit der Theorie der Schriftauslegung zugleich vollenden kann.

4. Auch von dieſer Seite iſt alſo Raum für eine große Mannigfaltigkeit, ſo daß proteſtantiſche Lehrgebäude ein ſehr verſchiedenes Gepräge haben können, ohne an ihrem kirchlichen Charakter zu verlieren. Wenn nämlich in einer Dogmatik die Berufung auf die Bekenntnißſchriften und auf die Analogie ſehr zurükktritt, die Beziehung auf die Schrift hingegen überall vorherrſcht, ſo iſt dies, was ich am meiſten eine *ſchriftmäßige Dogmatik* nennen möchte. In einer ſolchen wird auf die Anordnung am wenigſten ankommen, aber ſie wird eine vollkommen kirchliche ſein, wenn nur nicht etwa das anerkannt gemeinſam proteſtantiſche dem was in der Schrift nur lokal und temporär iſt, oder gar einer abweichenden Schriftauslegung aufgeopfert wird; oder wenn ſie nicht etwa die dialektiſche Ausbildung der Vorſtellungen verlaſſend auf den oft unbeſtimmten und vieldeutigen bibliſchen Sprachgebrauch zurükkgeht. Umgekehrt würde ich diejenige am meiſten eine *wiſſenſchaftliche Dogmatik* nennen, in welcher von einigen anerkannten Hauptpunkten ausgehend alles durch die Conſequenz der Anordnung den Paralle- 164
liſmus der Glieder und die Zuſammengehörigkeit der einzelnen Säze ins Licht geſtellt würde, wobei denn natürlich die Belegung aus der Schrift und die Anwendung der Symbole von ſelbſt zurükktritt. Nur dürfen natürlich jene Hauptpunkte nichts anders ſein, als die in proteſtantiſchem Geiſt aufgefaßten Grundthatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins. Denn wären dieſes Speculationen: ſo könnte das Lehrgebäude zwar ſehr wiſſenſchaftlich ſein, aber es wäre keine chriſtliche Glaubenslehre. Wenn endlich eine Dogmatik vornämlich nur an die Bekenntnißſchriften

anknüpft und ſich begnügt aus dieſen alles nachzuweiſen und alles von ihnen abhängig zu machen ohne weder im Einzelnen auf die Schrift zurükkzuführen noch alles auf eine genaue Weiſe durch ſtrenge Ordnung zu binden: ſo iſt in einer ſolchen ſymboliſchen Dogmatik allerdings eine gewiſſe Annäherung an das römiſch katholiſche nicht zu verkennen da ſie allen Werth darauf legt, daß alles einzelne von der Kirche anerkannt ſei. Allein wenn ſie nur nicht auf der einen Seite als Grundſaz aufſtellt, daß auch die Schrifterklärung unter einer Autorität ſtehe, und auf der andern ihren Sázen nur nicht einen Werth beilegt unabhängig davon, daß ſie die innere Erfahrung eines Jeden ausdrükken: ſo wird doch der proteſtantiſche Charakter derſelben ungefährdet ſein. Wie aber einer jeden von dieſen Formen, je weiter ſie ſich von den andern entfernt, um deſto mehr eine ihr eigenthümliche Gefahr naht; ſo ſcheint freilich das gemeinſchaftliche Ziel aller ſein zu müſſen, daß jede ſich ſo wenig als möglich von den andern entferne.

Zuſaz. Wenn unſer Saz von der ſehr allgemeinen Sitte, in dogmatiſchen Lehrgebäuden ſich auch auf die Ausſprüche anderer Glaubenslehrer von den Kirchenvätern an bis auf die neuſten herab zu berufen, gänzlich ſchweigt: ſo erklärt er dieſe dadurch freilich für etwas unweſentliches. Demohnerachtet können auch dieſe
165 Anführungen einen Werth haben, der aber nicht überall derſelbe iſt. Inſofern, was in unſern Bekenntnißſchriften feſtgeſtellt iſt, in ein Lehrgebäude mit übergeht, können Anführungen ſpäterer Dogmatiker die Ueberzeugung von der Kirchlichkeit der Sáze nicht vermehren, und haben nur einen Werth in compendiariſchen Schriften, um auf die vorzüglichſten weiteren Ausführungen zu verweiſen. Auch ältere patriſtiſche Citate können in dieſem Fall nur in dem Verhältniß gegen die römiſche Kirche apologetiſch oder polemiſch nüzlich ſein. Anders aber iſt es da, wo ſei es nun nur der Bezeichnung oder auch dem Inhalte nach von den ſymboliſchen Schrift abgewichen wird; denn der Saz hat ſchon um ſo mehr Anſpruch als in der Kirche geltend aufzutre-

ten, je mehr er schon von verschiedenen Seiten gehört worden ist. Insbesondere aber, wenn ein Lehrgebäude einer von den drei angegebenen Formen entschieden angehört, ergänzt es sich desto besser, je mehr es sich mit solchen in Verbindung sezt, die eben so stark eine von den andern Formen ausgeprägt haben.

§. 28. Der dialektische Charakter der Sprache und die systematische Anordnung geben der Dogmatik die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung.

Anm. Vgl. §. 13, 3. Zusaz. §. 16. §. 18.

1. Der Ausdruk dialektisch ist auch hier ganz in dem alterthümlichen Sinne genommen; der dialektische Charakter der Sprache besteht daher nur darin, daß sie kunstgerecht gebildet sei, um in jedem Verkehr zur Mittheilung und Berichtigung der betreffenden Erkenntniß gebraucht zu werden. Dies nun kann weder von dem dichterischen noch rednischen Ausdrukk gerühmt werden, noch auch von dem darstellend belehrenden, der noch aus jenen beiden entstanden nicht rein von ihnen geschieden ist. Die Ausdrükke, in welchen die Glaubenslehre sich bewegt, bilden also, sofern sie auf das fromme Gefühl zurükkgehn, ein 166
besonderes Sprachgebiet innerhalb des didaktisch religiösen, nemlich die strengste Region desselben; wodurch sich jenes Gefühl vermannigfaltigt und worauf es bezogen wird, in das psychologische ethische und metaphysische eingreift, unterscheidet sich die eigentlich dogmatische Sprache bestimmter von der didaktisch religiösen im allgemeinen durch ihre Verwandtschaft mit der wissenschaftlichen Terminologie jener Gebiete, welche in der homiletischen und poetischen Mittheilung des religiösen Bewußtseins eben so geflissentlich vermieden wird, als in der dogmatischen begierig gesucht. Daher ist nun bei der großen Verschiedenheit der Ansichten und also auch der Ausdrükke in allen diesen philosophischen Gebieten die zwekkmäßige Handhabung der Sprache in der dogmatischen Darstellung eine der schwierigsten Aufgaben. Untauglich aber für die dogmatische Sprache gebraucht zu wer-

den ſind zunächſt nur ſolche Anſichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weiſe auseinander halten, einen Gegenſaz zwiſchen gut und böſe nicht zulaſſen, und alſo auch in dem Menſchen nicht beſtimmt geiſtiges und ſinnliches unterſcheiden. Denn dies ſind die urſprünglichen Vorausſezungen des frommen Selbſtbewußtſeins, weil ohne dieſe auch das zum Weltbewußtſein erweiterte Selbſtbewußtſein nicht könnte dem Gottesbewußtſein entgegengeſezt werden [1], und eben ſo wenig von einem Unterſchied zwiſchen freiem und gehemmtem höheren Selbſtbewußtſein, mithin auch nicht von Erlöſungsbedürftigkeit und Erlöſung die Rede ſein könnte [2]. Je häufiger nun innerhalb dieſer Grenzen die philoſophiſchen Syſteme wechſeln, deſto häufiger ſind auch die Umwälzungen in der dogmatiſchen Sprache;
167 unvermeidlich freilich erſt wenn ein Syſtem antiquirt iſt, d. h. wenn nach dem Typus deſſelben nicht mehr wirklich gedacht wird, ſie erfolgen aber gewöhnlich ſchon früher durch den gewaltigeren Eifer der von einem auftauchenden Syſtem mit ergriffenen Theologen, welche hoffen, das neue werde mehr als irgend ein früheres dazu geeignet ſein, allen Spaltungen und Mißverſtändniſſen auf dem Gebiet der Glaubenslehre ein Ende zu machen. Wenn nun dieſen gegenüber Andere gerade aus dieſem Eifer die Beſorgniß ſchöpfen, es möchte ſich ein beſtimmtes philoſophiſches Syſtem zum Herrn und Richter in theologiſchen Sachen aufwerfen: ſo iſt in der Regel dieſe Beſorgniß eben ſo ungegründet als jene Hofnung. Die Hofnung trügt, weil die erheblichen Mißverſtändniſſe immer ſchon da ſind, ehe der Ausdrukk über den ſtreitigen Punkt ſich zum ſtreng dogmatiſchen ſteigert, mithin die Veränderung, welche durch den Einfluß eines andern Syſtems erfolgt, an und für ſich den Urſprung der Irrungen nicht trifft, wenn nicht die Sprache dadurch einen höheren Grad von Klarheit und Beſtimmtheit gewinnt. Eben ſo

[1] §. 8, 2.

[2] S. 11 §., 2.

iſt es mit der Beſorgniß. Denn einmal dauert die Alleinherrſchaft eines Syſtems wenigſtens in unſern Tagen nicht lange genug; dann aber auch im allgemeinen kann doch ſo lange es wirklich das Intereſſe an der chriſtlichen Frömmigkeit iſt, welches die dogmatiſche Darſtellung hervorruft, dieſe ſich niemals gegen jenes Intereſſe wenden, ſondern nur wenn das ganze Verfahren nicht von dieſem Intereſſe ausgegangen, ſondern ein fremdartiges iſt, kann eine ſolche Gefahr entſtehen. Außerdem hört man über die Sprache, deren ſich die Glaubenslehrer bedienen, in Beziehung auf ihren Zuſammenhang mit der Philoſophie noch zwei entgegengeſezte Klagen, häufiger die eine, daß ſie zu abſtract ſei, und ſich zu weit von der unmittelbaren religiöſen entferne, um derentwillen doch allein die Dogmatik da ſei, ſeltener die andere, daß man der Sprache nicht anmerke, von welchem philoſophiſchen Syſtem der Dogmatiker ausgehe. Beide ſcheinen ungegründet. 168
Denn es ſind doch in unſerer Kirchengemeinſchaft nur die wiſſenſchaftlich Gebildeten, welche ſich durch die Dogmatik auf dem Gebiet der populären religiöſen Mittheilung orientiren ſollen, und dieſen kann der Schlüſſel dazu nicht fehlen. Was aber die andere Klage betrifft, ſo iſt zu dieſem Behuf die Kenntniß von dem philoſophiſchen Syſtem, dem ein Dogmatiker anhängt, weder nothwendig noch auch nur nüzlich, wenn nur die Sprache richtig und in ſich zuſammenhangend gebildet iſt. Die Schule ſezt in allen Wiſſenſchaften immer mehr oder weniger aus ihrer Sprache an die gebildetere Weltſprache ab; aber die ihrige will ſich doch immer von dieſer unterſchieden. Jemehr nun ein Dogmatiker ſich an die ſtrengſte Schulſprache hält, um deſto eher wird er zu der erſten Klage Veranlaſſung geben; zur andern aber, wenn er ſich mehr der in die Weltſprache aufgenommenen Elemente bedient. In dieſer bleiben denn freilich lange genug Beſtandtheile aus verſchiedenen Zeiten und Syſtemen zuſammen; allein auch aus dieſen kann bei geſchikter Auswahl und durch gehörige Erläuterung ein für den dogmatiſchen Gebrauch ganz angemeſſenes Ganze gebildet werden, wobei die Gefahr eines

der Sache der chriſtlichen Frömmigkeit verderblichen Einfluſſes ganz verſchwindet, und unter den Einwirkungen verſchiedener gleichzeitiger Syſteme das Gleichgewicht erhalten wird.

2. Wenn aber die Dogmatik ihre eigentliche Beſtimmung erfüllen ſoll, nämlich die Verwirrungen, welche auf dem Geſammtgebiet der Mittheilungen aus dem unmittelbaren chriſtlich frommen Leben immer wieder entſtehen wollen, theils aufzulöſen theils auch durch die Norm, welche ſie aufſtellt, ſoviel an ihr iſt zu verhüten: ſo iſt ihr, indem ſie den Inbegriff der Lehre aufſtellt, außer der dialektiſch gebildeten Sprache auch eine möglichſt ſtrenge ſyſtematiſche Anordnung unerläßlich. Denn das unbeſtimmtere und unvollkommner gebildete
169 jeder fragmentariſchen Meinung kann nur an dem völlig beſtimmten und organiſirten eines abgeſchloſſenen Inbegriffs richtig geſchäzt, und auch nur danach rectificirt werden; indem auch die beſtimmteſte Vorſtellung und der reingebildetſte Saz alles ſchwankende nur verlieren, wenn ſie zugleich in einen abſoluten Zuſammenhang geſtellt ſind, weil nämlich der Sinn eines jeden Sazes nur in einem Zuſammenhang völlig gegeben iſt. Nun aber iſt dieſes das Weſen der ſyſtematiſchen Anordnung, daß durch zuſammenfaſſende Beiordnung und erſchöpfende Unterordnung jeder Saz mit allen andern in ein völlig beſtimmtes Verhältniß geſezt ſei. Ein dogmatiſches Lehrgebäude iſt aber einer ſolchen fähig, inſofern der Gegenſtand ein abgeſchloſſenes Ganze bildet, das heißt inſofern auf der einen Seite alle chriſtlich frommen Erregungen nach dem proteſtantiſchen Typus, wie ſie irgendwo vorkommen können, ſich in einem Complexus von zuſammengehörigen Formeln darſtellen laſſen, und als auf der andern Seite Thatſachen des Bewußtſeins, welche unter dieſe Formel ſubſumirt werden könnten, außerhalb derſelben Gemeinſchaft nicht vorkommen. In dieſem Sinne nun iſt allerdings die evangeliſche nicht ſo vollkommen abgeſchloſſen, daß es nicht Lehrſäze geben ſollte, welche die römiſche Kirche eben ſo ausdrükkt, und eben ſo auf der andern Seite, daß nicht ihre Lehrſäze zum

größten Theil auch sollten in solchen antirömischen Gemeinschaften gefunden werden, die doch auch mit ihr nicht Ein Ganzes bilden. Das leztere aber ist nur darin gegründet, daß die äußere Einheit nicht allein von der Lehre abhängt, sondern was diese anbelangt bilden jene kleinen Gemeinschaften wirklich für uns Ein Ganzes mit der evangelischen Kirche; das erste aber löset sich doch wieder auf, wenn man die Säze nicht für sich allein, sondern in ihrem Zusammenhange betrachtet, und eine evangelische Glaubenslehre kann sich also auch die Aufgabe stellen, die Auf- 170
lösung dieses Scheins an geeigneten Stellen vorzunehmen. Die dogmatische Anordnung kann aber keine Aehnlichkeit haben mit der in solchen Wissenschaften, welche einen Grundsaz aufstellen der aus sich selbst entwikkelt werden kann, auch nicht mit solchen welche ein bestimmtes Gebiet äußerer Wahrnehmung umfassen, und also in diesem Sinne historisch sind; sondern statt des Grundgesezes hat sie nur die innere Grundthatsache der christlichen Frömmigkeit, welche sie postulirt, und was sie zu ordnen hat, sind nur die verschiedenen Arten wie diese Thatsache in den verschiedenen Verhältnissen zu den andern Thatsachen des Bewußtseins modificirt erscheint [1]. Die Aufgabe der Anordnung ist also nur die, jene verschiedenen Verhältnisse so zusammenzufassen und zu sondern, daß die verschiedenen Modificationen selbst als ein vollständiges Ganze erscheinen, mithin vermittelst der Gesammtheit der Formeln die unendliche Mannigfaltigkeit des einzelnen in einer bestimmten Vielheit zusammengeschaut werde. Beide aber die dialektische Sprache und die systematische Anordnung fodern einander, und fördern einander. Die dialektische Sprache ist für jede andere religiöse Mittheilung zu scharf, und außer dem vollständigen Lehrgebäude selbst nur in solchen Anführungen zulässig, welche erweiterte Theile oder Ausflüsse desselben sind. Eine systematische Anordnung aber würde nie so klar heraustreten und noch weniger sich Anerkenntniß verschaffen können, wenn sie sich einer Sprache bediente, welche ein strenges dem Rechnen ähn-

[1] §. 10, 3.

liches Verfahren um alle Verknüpfungen zu verſuchen und zu prüfen nicht zuließe. Wie ſehr aber die ſyſtematiſche Anordnung erleichtert wird, wenn das einzelne ſchon in einer gleichmäßig durchgeführten dialektiſchen Sprache gegeben iſt, und eben ſo wie der ſchärfſte Ausdrukk für das einzelne ſich um ſo eher findet,
171 wenn ein ſcharf ſondernder und ſtreng verbindender Schematismus dafür ſchon gegeben iſt, das leuchtet von ſelbſt ein.

3. Nach allem bisher ſchon hierüber geſagten ſcheint es überflüſſig noch ausdrüklich zu bemerken oder nachzuweiſen, daß ein anderer als der aufgezeigte Zuſammenhang zwiſchen der chriſtlichen Glaubenslehre und der ſpeculativen Philoſophie nicht ſtattfindet, um ſo mehr als bei einer in dem oben dargelegten Sinne ſich entwikkelnden Behandlung kaum ein Ort übrig bleibt, durch welchen die Speculation ſich in die Glaubenslehre eindrängen könnte. Vielmehr ſcheint es, daß auf dieſe Art am leichteſten alle Spuren der ſcholaſtiſchen Behandlungsweiſe verſchwinden werden, durch welche allerdings beides, die Philoſophie wie ſie ſeit Verbreitung des Chriſtenthums und durch daſſelbe umgebildet war, und die eigentliche chriſtliche Glaubenslehre nicht ſelten in einem und demſelben Werke vermiſcht wurde. Nur eines dürfte hier noch zu erörtern ſein. Dieſelbigen Glieder der chriſtlichen Gemeinſchaft, durch welche allein die wiſſenſchaftliche Form der Glaubenslehre entſteht und beſteht, ſind auch die, in denen das ſpeculative Bewußtſein erwacht iſt. Wie nun dieſes, die höchſte objective Function des menſchlichen Geiſtes iſt, das fromme Selbſtbewußtſein aber die höchſte ſubjective: ſo würde ein Widerſpruch zwiſchen beiden das Weſen des Menſchen treffen, und ein ſolcher kann alſo immer nur ein Mißverſtändniß ſein. Nun iſt es auf der einen Seite freilich nicht genug, daß nur ein ſolcher Widerſpruch nicht ſei, ſondern für den Wiſſenden entſteht die Aufgabe ſich der Zuſammenſtimmung beider poſitiv bewußt zu werden: allein dies hat die Glaubenslehre um ſo weniger zu leiſten, als von derſelben religiöſen Stellung aus das Verfahren doch für jede andere Art zu philoſophiren auch

ein anderes ſein müßte. Wenn nun auf der andern Seite ein ſolcher Widerſpruch dennoch entſteht, und irgend einer mit Recht oder irrthümlich die Quelle des Mißverſtändnißes auf der religiö- 172
ſen Seite findet: ſo kann dies allerdings dahin führen die Frömmigkeit überhaupt oder wenigſtens die chriſtliche Frömmigkeit aufzugeben. Allein hiegegen zu verwahren anders als dadurch, daß ſie ſich hütet durch unbedachte Formeln ſolche Mißverſtändniſſe nicht zu veranlaſſen, das iſt wiederum von dieſer Seite aus nicht die Sache der Glaubenslehre, die es mit denen, welche die Grundthatſache nicht zugeben, auch gar nicht zu thun hat, ſondern es iſt das Geſchäft der Apologetik.

Zuſaz. Diejenigen Behandlungsweiſen der chriſtlichen Lehre, welche unter dem Namen praktiſche Dogmatik oder populäre Dogmatik ſeit längerer Zeit aufgekommen ſind, weiſen allerdings theils die dialektiſche Sprache theils die ſyſtematiſche Anordnung zurükk; allein ſie liegen auch außer dem Kreiſe, dem wir den Namen Dogmatik aneignen. Sie ſind theils Mittelding zwiſchen einem Lehrgebäude und einem Katechismus, theils ſchon Bearbeitungen der Dogmatik für die Homiletik. Jene haben wol großentheils die Abſicht die Reſultate dogmatiſcher Entwikklungen auch denen in einem gewiſſen Zuſammenhange mitzutheilen, die einem wiſſenſchaftlichen Gange nicht leicht folgen würden; allein wie die Abſicht ſelbſt ziemlich willkührlich iſt, ſo ſcheint auch durch das Unternehmen mehr Verwirrung angerichtet und Oberflächlichkeit befördert worden zu ſein, als daß ein wahrer Nuzen erzielt wäre. Die lezteren werden vollkommen erſezt werden, wenn in der praktiſchen Theologie die nöthigen allgemeinen Vorſchriften auch über den Stoff der religiöſen Mittheilungen wie über die Form beigebracht würden.

§. 29. Wir werden den Umfang der chriſtlichen Lehre erſchöpfen wenn wir die Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins betrachten zuerſt ſo wie der in dem Begriff der

173 Erlöſung ausgedrükkte Gegenſaz ſie ſchon vorausſezt, dann aber auch ſo wie ſie durch denſelben beſtimmt ſind.

Anm. Vgl. §. 8. 9. u. 11.

1. Es iſt zunächſt klar, daß der Gegenſaz zwiſchen der Unfähigkeit das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden und der uns dazu durch den Erlöſer mitgetheilten Fähigkeit ſchon jenes Gefühl ſelbſt und ein Wiſſen um daſſelbe vorausſezt. Denn da es uns nirgend anders als in dem Menſchen gegeben iſt: ſo können wir auch nur darum wiſſen, ſofern es in uns ſelbſt iſt; und ohne darum zu wiſſen, könnten wir weder um eine Unfähigkeit dazu wiſſen noch auch um den Unterſchied zwiſchen dem Erlöſer und uns. Der Zuſtand alſo, welcher der mitgetheilten Fähigkeit vorangeht, kann weder die abſolute Gottesvergeſſenheit ſein, noch auch das bloße gehaltloſe Streben nach dem Gottesbewußtſein, ſondern dieſes muß irgendwie im Selbſtbewußtſein gegeben ſein. Nur könnte man ſagen daß ſolche Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins, welche der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer vorangehen, nicht könnten in die chriſtliche Glaubenslehre gehören, ſondern nur entweder in irgend eine allgemeine Glaubenslehre oder in die irgend einer ſolchen frommen Gemeinſchaft, aus welcher in das Chriſtenthum kann übergegangen werden. Hierauf iſt zu erwiedern, daß dieſe frommen Gemüthszuſtände doch wenn das Gemüth chriſtlich ergriffen wird nicht verſchwinden, ſondern grade nach Maaßgabe der mitgetheilten Fähigkeit erleichtert werden und begünſtigt. Sie gehören alſo allerdings auch zum chriſtlich frommen Bewußtſein, und ſie hätten auch können bezeichnet werden als ſolche, welche durch jenen Gegenſaz nicht beſtimmt werden ſondern auf allen Stufen deſſelben unverändert bleiben, während die durch den Gegenſaz ſelbſt beſtimmten Thatſachen auch ihrem Inhalte nach andere ſein müſſen, wenn die Unfähigkeit vorherrſcht, und wenn die mitgetheilte Fähigkeit das
174 Uebergewicht hat. Allein eben jene Tatſachen werden im Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit, ſo wie ſie ſich immer gleich bleiben,

nicht einen frommen Moment allein erfüllen sondern nur Bestandtheile eines solchen sein; und grade deswegen ist, weil wir sie doch ihrer Verschiedenartigkeit wegen für sich zu betrachten haben, der Ausdrukk des Sazes vorgezogen worden.

2. Wenn also auch dieses erste Glied unseres Sazes der christlichen Frömmigkeit angehört, weil es in der Verbindung mit dem zweiten nothwendig vorkommt: so werden wir auch behaupten dürfen, daß in beiden zusammengenommen das ganze Gebiet der christlichen Frömmigkeit beschlossen ist. Denn wenn wir auch annehmen, daß die Unfähigkeit allmählig ganz verschwindet: so werden doch dadurch keine neue Modificationen des frommen Selbstbewußtseins entstehen, sondern nur die Wirklichkeit den Formeln, welche den Zustand in seiner Reinheit ausdrükken, näher kommen; und es kommt also nur darauf an, daß wir das Gebiet von beiden genau und vollständig ausmessen um der Vollständigkeit des Ganzen sicher zu sein. Beide werden sich aber allerdings so gegen einander verhalten, daß der erste Theil solche Lehrsäze enthält, wie hievon die Möglichkeit schon im allgemeinen zugegeben ist, in welchen das eigenthümlich christliche minder stark hervortritt, deren Ausdrukk also auch am leichtesten mit dem anderer Glaubensweisen zusammentreffen kann. Sie sind aber dennoch keineswegs Bestandtheile einer allgemeinen oder sogenannten natürlichen Theologie, sondern nicht nur auf jeden Fall Aussagen über das fromme Selbstbewußtsein also wahrhaft dogmatische Säze, sondern auch bestimmt christlich durch die in der Anordnung liegende und also bei jedem Saz wiederholbare Beziehung auf das eigenthümlich christliche. Wollte man hievon absehn: so würde man freilich, zumal alles was in das Gebiet der christlichen Sittenlehre gehört ausgeschlossen bleibt, sagen können, es wären dogmatische Säze, die nur das monotheistische im allgemeinen aussprächen, ohne daß hervortrete, ob sie der teleologischen oder der ästhetischen Ansicht angehören. Daher ist es nothwendig, daß wenn allgemeine Andeutungen auf die christliche Sittenlehre in der Glaubenslehre nicht gegeben werden, 175

man doch dieſes immer im Auge habe, daß zu einer wie auch immer geſtalteten chriſtlichen Glaubenslehre auch eine übereinſtimmend mit ihr ſich entwikkelnde Sittenlehre weſentlich gehöre.

3. Wird nun beides gleich geſezt, Thatſachen, welche in Beziehung auf den Gegenſaz ſchon vorausgeſezt werden, und welche in der geſammten Entwikklung des Gegenſazes unverändert bleiben; wird ferner behauptet, daß dieſe mit den durch den Gegenſaz beſtimmten zuſammen genommen die ganze chriſtliche Lehre umfaſſen: ſo folgt daraus, daß ſtreng genommen nichts, was ausſchließend einer Zeit angehört, welche der chriſtlichen Entwikklung jenes Gegenſazes vorangeht, und eben ſo wenig was einer Zeit angehört, welche erſt beginnen ſoll, wenn die Unfähigkeit gänzlich beſiegt und verſchwunden iſt, mit in den Umfang der chriſtlichen Lehre im eigentlichen Sinn aufgenommen werden kann: ſondern nur ſofern es mit den frommen Gemüthszuſtänden innerhalb dieſes Gegenſazes in einer nachweislichen und beſtimmten Verbindung ſteht. Daſſelbe gilt nun auch, da alle chriſtliche Frömmigkeit auf der Erſcheinung des Erlöſers beruht, von dieſem, daß nämlich nichts ihn betreffendes als eigentliche Lehre aufgeſtellt werden kann, was nicht mit ſeiner erlöſenden Urſächlichkeit in Verbindung ſteht und ſich auf den urſprünglichen Eindrukk, den ſein Daſein machte, zurükkführen läßt. Was hierüber hinausgeht, das muß alſo entweder eigentlich einem andern Orte angehören, oder es kann nur um irgend einer beſonders nachzuweiſenden entfernteren Beziehung willen ſeinen Ort behaupten.

176 §. 30. Alle Säze, welche die chriſtliche Glaubenslehre aufzuſtellen hat, können gefaßt werden entweder als Beſchreibungen menſchlicher Lebenszuſtände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenſchaften und Handlungsweiſen, oder als Ausſagen von Beſchaffenheiten der Welt; und alle dieſe drei Formen haben immer neben einander beſtanden.

1. Da das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in dem Gebiete der Erlöſung immer nur zur Erſcheinung kommt, d. h.

ein wirkliches zeiterfüllendes Selbſtbewußtſein wird, ſofern es durch eine andere Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins aufgeregt ſich mit demſelben einigt [1]: ſo iſt auch jede Formel für daſſelbe eine Formel für einen beſtimmten Gemüthszuſtand; mithin müſſen auch alle Säze der Glaubenslehre als ſolche Formeln können aufgeſtellt werden. Aber eine jede ſolche ſinnliche Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins weiſet zugleich zurükk auf ein beſtimmendes außerhalb des Selbſtbewußtſeins. Da nun dieſes beſtimmende wegen des in jedem menſchlichen Bewußtſein ſchon immer poſtulirten allgemeinen Zuſammenhanges auch immer als ein Theil deſſelben auftritt: ſo kann auch eine jede ſo entſtandene Modification des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erkannt werden, wenn dasjenige am Geſammtſein beſchrieben wird, worauf der betreffende Zuſtand beruht. So gefaßt werden mithin die dogmatiſchen Säze Ausſagen über Beſchaffenheiten der Welt, nämlich nur für das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl und in Beziehung auf daſſelbe. Endlich aber da nicht nur das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für ſich ein Mitgeſeztſein Gottes im Selbſtbewußtſein iſt, ſondern auch das Geſammtſein, von welchem nach Maaßgabe der Stellung des Subjects alle Be- 177
ſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins ausgehn, unter jenem Abhängigkeitsgefühl befaßt iſt: ſo können alle Modificationen des höheren Selbſtbewußtſeins auch dargeſtellt werden, indem Gott bezeichnet wird als der dies Zuſammenſein in ſeinen verſchiedenen Vertheilungen begründende.

2. Vergleichen wir dieſe drei möglichen Formen mit einander: ſo iſt klar, daß Beſchreibungen menſchlicher Gemüthszuſtände dieſes Inhaltes nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können, und daß ſich alſo unter dieſer Form nichts fremdes in die chriſtliche Glaubenslehre einſchleichen kann, wogegen allerdings Ausſagen von Beſchaffenheiten der Welt naturwiſſenſchaftlich ſein können, und Begriffe

[1] Vgl. §. 5.

von göttlichen Handlungsweiſen rein metaphyſiſch; und dann ſind beide auf dem Boden der Wiſſenſchaft erzeugt, alſo dem objectiven Bewußtſein und den Grundbedingungen deſſelben angehörig, von jener innern Erfahrung aber und den Thatſachen des höheren Selbſtbewußtſeins unabhängig. Dieſe beiden Formen, und unter die erſtgenannte gehören natürlich auch alle Säze von allgemein anthropologiſchem Inhalt, gewähren alſo an und für ſich keine Sicherheit, daß alle ſo gefaßten Säze wahrhaftig dogmatiſche ſind. Daher müſſen wir die Beſchreibung menſchlicher Zuſtände für die dogmatiſche Grundform erklären, Säze aber von der zweiten und dritten Form nur für zuläßig, ſofern ſie ſich aus Säzen der erſten Form entwikkeln laſſen; denn nur unter dieſer Bedingung können ſie mit Sicherheit für Ausdrükke frommer Gemüthserregungen gelten.

3. Wenn nun alle der chriſtlichen Glaubenslehre angehörigen Säze in der Grundform unſtreitig ausgedrükkt werden können, und Säze, welche Eigenſchaften Gottes und Beſchaffenheiten der Welt ausſagen, doch erſt auf Säze von jener Form zurükkgeführt werden müſſen, wenn man vor dem Einſchleichen
178 fremdartiger rein wiſſenſchaftlicher Säze ſicher ſein will: ſo ſcheint es, daß die chriſtliche Glaubenslehre nur jene Grundform folgerecht durchzuführen habe, um die Analyſe der chriſtlichen Frömmigkeit zu vollenden, daß ſie die beiden andern aber als überflüſſig gänzlich bei Seite ſtellen könne. Allein wollte jemand gegenwärtig die chriſtliche Glaubenslehre ſo behandeln: ſo ſtände ein ſolches Werk iſolirt ohne alle geſchichtliche Haltung, und es fehlte ihm nicht nur der eigentlich kirchliche Charakter, ſondern es könnte auch wie vollkommen treu es immer den Inhalt der chriſtlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zwekk aller Dogmatik nicht erfüllen. Denn da die dogmatiſche Sprache ſich nur allmählig aus der in den öffentlichen religiöſen Mittheilungen herrſchenden gebildet hat: ſo mußte das rhetoriſche und hymniſche in dieſen die Bildung von Begriffen göttlicher Eigenſchaften vorzüglich begünſtigen, ja ſie wurden nothwendig, um jene

Ausdrükke auf ihr rechtes Maaß zu bringen. Eben ſo nun entſtanden theils aus dieſen theils aus dem Bedürfniß das Verhältniß zwiſchen dem Reiche Gottes und der Welt feſtzuſtellen Ausſagen über die Beſchaffenheit der Welt; und beiderlei Säze wurden durch die überhandnehmende Bearbeitung der Metaphyſik in Verbindung mit der Dogmatik noch mit ähnlichen fremdartigen vermehrt, wohingegen natürlich die Grundform zurükkblieb, und faſt nur in minder wiſſenſchaftlichen Darſtellungen ihren Ort fand. Daher eine Bearbeitung, welche ſich jezt ganz auf die eigentliche Grundform beſchränken wollte, ſich an das bisherige gar nicht anſchließen, aber eben deshalb auch wenig brauchbar ſein würde, weder um die Glaubenslehre von den fremden Beſtandtheilen zu reinigen, noch um die redneriſche und dichteriſche Mittheilung klar und wahr zu erhalten.

§. 31. Die oben angegebene Eintheilung wird alſo nach allen dieſen drei Formen der Reflexion über die frommen Gemüthserregungen vollſtändig durchzuführen ſein, und zwar 179
ſo, daß überall die unmittelbare Beſchreibung der Gemüthszuſtände ſelbſt zum Grunde gelegt wird.

1. So wie ſich die Elemente der Dogmatik fragmentariſch gebildet haben, und hernach die Diſciplin ſelbſt mehr aus dieſen äußerlich zuſammengefügt als organiſch erzeugt worden iſt, erklärt es ſich leicht, daß größtentheils Säze von allen drei Formen ohne Unterſcheidung zuſammengeſtellt worden ſind, keine von ihnen aber vollſtändig und überſichtlich durchgeführt iſt. Allein ein ſolcher Zuſtand der Wiſſenſchaft genügt der Forderung, welche an ſie mit Recht gemacht werden kann, keinesweges, und an deſſen Stelle muß, wenn man doch bei der Grundform allein nicht ſtehen bleiben kann, nothwendig die in unſerm Saz angegebene Vollſtändigkeit treten; durch welche allein das gegenwärtige Bedürfniß befriedigt werden kann. Wie nun die oben [1] aufgeſtellte

[1] S. §. 11.

allgemeine Beſchreibung der chriſtlichen Frömmigkeit dieſer ganzen Darſtellung ſo zum Grunde liegt, daß auch die Eintheilung ſich auf ſie bezieht: ſo wird eine ähnliche allgemeine Beſchreibung jedem einzelnen Theil voranzuſtellen ſein, auf welche ſich gleichfalls die weitere Gliederung deſſelben bezieht, und mit dieſer werden die kirchlichen Lehren, die demſelben Gebiet angehören, in Verbindung gebracht, zuerſt die, welche der unmittelbaren Expoſition des Gemüthszuſtandes am nächſten kommen, und dann die, welche daſſelbe unter der Geſtalt von göttlichen Eigenſchaften und von Beſchaffenheiten der Welt ausſagen.

2. Hieraus folgt freilich, daß die Lehre von Gott, ſofern ſie ſich in der Geſammtheit der göttlichen Eigenſchaften darſtellt, nicht eher als mit dem Ganzen zugleich vollendet wird, da man ſie gewöhnlich ununterbrochen und vor allen andern Lehrſtükken vorträgt. Allein dieſe Verſchiedenheit kann ſchwerlich als ein Nachtheil angeſehen werden. Denn deſſen nicht zu gedenken, daß doch göttliche Eigenſchaften und Handlungsweiſen, welche ſich auf die Entwikklung menſchlicher Zuſtände ausſchließlich beziehen, wie man dies von allen ſogenannten moraliſchen Eigenſchaften Gottes ſagen kann, nicht verſtanden werden können ohne vorgängige Kenntniß dieſer Zuſtände, iſt doch im allgemeinen unläugbar, daß die übliche Anordnung beſonders geeignet iſt, das Verhältniß dieſer Lehren ſowol zu dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl überhaupt, als auch zu den Grundthatſachen der chriſtlichen Frömmigkeit zu verbergen, und den Schein zu unterhalten, als ob ſie eine davon ganz unabhängige ſpeculative Theorie wären. Wogegen unſere Methode nicht nur dieſen Zuſammenhang in das vollſte Licht ſezt, ſondern auch dasjenige näher zuſammenſtellt, was nur mit und durcheinander verſtanden werden kann.

Zuſaz. Weitere Vergleichungen des hier aufgeſtellten Schematismus mit den gewöhnlicheren unſerer älteren und neueren Lehrbücher und Syſteme würden die Grenzen dieſer Einleitung überſchreiten, da ſie gar keinen Beruf hat zu polemiſiren, und die Vertheidigung der Methode auch nicht anders geführt werden kann als durch die Ausführung ſelbſt.

Der

Glaubenslehre erſter Theil.

Erſter Theil. 183

Entwikklung des frommen Selbſtbewußtſeins, wie es in jeder chriſtlich frommen Gemüthserregung immer ſchon vorausgeſezt wird, aber auch immer mit enthalten iſt.

Einleitung.

§. 32. In jedem chriſtlich frommen Selbſtbewußtſein, wird immer ſchon vorausgeſezt, und iſt alſo auch darin mit enthalten, das im unmittelbaren Selbſtbewußtſein ſich ſchlechthin abhängig finden, als die einzige Weiſe wie im allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbſtbewußtſein Eines ſein kann.

1. Daß hier das geſammte chriſtlich fromme Selbſtbewußtſein als bekannt vorausgenommen wird, iſt völlig unverfänglich; denn indem hier von dem beſondern Inhalt jeder beſtimmten chriſtlichen Gemüthserregung gänzlich abgeſehen, und das ausgeſagte als keinesweges durch dieſe Verſchiedenheiten irgend beſtimmt geſezt wird: ſo kann auch von unſerm Saz für oder gegen keine dogmatiſche Darſtellung eines ſolchen beſondern Inhaltes irgend etwas gefolgert werden. Und nur wenn jemand 184
behaupten wollte, es könne chriſtlich fromme Momente geben, in welchen das Sein Gottes auf ſolche Weiſe gar nicht mitgeſezt ſei, d. h. welche gar kein Gottesbewußtſein im Selbſtbewußtſein

enthielten, den würde unſer Saz aus dem Gebiet des hier weiter zu beſchreibenden chriſtlichen Glaubens ausſchließen. Deshalb beruft ſich gegen einen ſolchen der Saz auf das chriſtlich fromme Selbſtbewußtſein, wie es überall in der evangeliſchen Kirche nur vorkommt und anerkannt wird; nämlich daß in jeder frommen Gemüthserregung, wie ſehr auch der beſondere Gehalt darin vorherrſche, doch das Gottesbewußtſein darin mitgeſezt ſei, und durch irgend etwas anderes nicht könne aufgehoben werden, ſo daß es keine Beziehung auf Chriſtum geben könne, in welcher nicht auch Beziehung auf Gott wäre. Zugleich aber wird auch ausgeſagt, daß dieſes Gottesbewußtſein, ſo wie es hier beſchrieben iſt, nicht für ſich allein einen wirklichen frommen Moment conſtituire, ſondern immer nur in Verbindung mit anderen näheren Beſtimmungen; ſo daß dieſes in allen Erſcheinungen der chriſtlichen Frömmigkeit identiſche ſich zu den einzelnen Momenten nur verhält, wie im Leben überhaupt das Ichſezen eines Jeden zu den einzelnen Momenten ſeines Daſeins. Daher mit unſerm Saz die Behauptung keineswegs im Widerſpruch ſteht, daß in jeder chriſtlichen frommen Erregung auch eine Beziehung auf Chriſtum ſein müſſe. Vielmehr wenn ſich [1] das fromme Gefühl zum wirklichen Moment nur ausprägt als Luſt oder Unluſt; in der chriſtlichen Glaubensweiſe aber die in der religiöſen Unluſt geſezte Unfähigkeit dem Mangel an Gemeinſchaft mit dem Erlöſer zugeſchrieben, hingegen die in der religiöſen Luſt geſezte Leichtigkeit das fromme Gefühl zu verwirklichen als eine aus dieſer Gemeinſchaft uns gewordene Mittheilung angeſehen wird: ſo iſt offen-
185 bar, daß es in der chriſtlichen Gemeinſchaft keinen frommen Moment giebt, in welchem nicht auch Beziehung auf Chriſtum mitgeſezt iſt.

2. Es giebt von dieſem ſich ſchlechthin abhängig finden auch eine unfromme Erklärung, nämlich als ſage es eigentlich nur die Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und

[1] Vgl. §. 5.

Geſammtheit alles endlichen aus, und das was darin mitgeſezt und worauf bezogen wird, ſei mithin nicht Gott ſondern die Welt. Allein wir können nicht anders als dieſe Erklärung für ein Mißverſtändniß anſehn. Nämlich wir kennen auch ein Mitgeſeztſein der Welt in unſerem Selbſtbewußtſein, aber es iſt ein anderes als das Mitgeſeztſein Gottes in demſelben. Denn die Welt, wenn man ſie auch als Einheit ſezt, iſt ſie doch die in ſich ſelbſt getheilte und zerſpaltene Einheit, welche zugleich die Geſammtheit aller Gegenſäze und Differenzen und alles durch dieſe beſtimmten Mannigfaltigen iſt, wovon jeder Menſch auch eines iſt und an allen jenen Gegenſäzen Theil hat. Das Einsſein mit der Welt im Selbſtbewußtſein iſt alſo nichts anders, als daß wir uns unſerer ſelbſt als eines in dieſem Ganzen mitlebenden Theiles bewußt ſind; und dieß kann unmöglich ein Bewußtſein ſchlechthiniger Abhängigkeit ſein. Vielmehr da alle mitlebenden Theile in Wechſelwirkung unter einander ſtehn: ſo iſt dieſes mit dem Ganzen eines ſein in jedem ſolchen Theile weſentlich ein zwiefaches, ein Gefühl der Abhängigkeit freilich, ſofern die anderen Theile ſelbſtthätig auf ihn einwirken, aber eben ſo auch ein Gefühl der Freiheit, ſofern er ſelbſt ebenfalls ſelbſtthätig auf die andern Theile einwirkt, und das eine iſt von dem andern nicht zu trennen. Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl alſo iſt nicht als ein Mitgeſeztſein der Welt zu erklären, ſondern nur als ein Mitgeſeztſein Gottes als der abſoluten ungetheilten Einheit. Denn weder giebt es in Beziehung auf Gott unmittelbar ein Freiheitsgefühl, noch auch kann das Abhängigkeitsgefühl in Beziehung auf ihn ein ſolches ſein, dem ein Freiheitsgefühl als Gegenſtükk zukommen 186
kann; ſondern auch auf der höchſten Stufe der chriſtlichen Frömmigkeit und beim klarſten Bewußtſein der ungehemmteſten Selbſtthätigkeit bleibt doch die Schlechthinigkeit des Abhängigkeitsgefühls in Bezug auf ihn unverringert. Und dies ſoll der Ausdrukk bezeichnen, das ſich ſchlechthin abhängig finden ſei die einzige Weiſe, wie Gott und Ich im Selbſtbewußtſein zuſammen ſein kann. Will man dieſen Unterſchied alſo aufheben und das auf Gott

zurükkweiſende Selbſtbewußtſein mißkennen, als ſei es kein anderes als das auf die Welt zurükkweiſende: ſo muß man auch in dieſem lezteren die Realität des Freiheitsgefühls beſtreiten, mithin das leztere ganz aufheben, da es keinen ſelbſtbewußten Moment giebt, in welchem wir uns nicht auch als eins mit der Welt ſezten. Und allerdings rührt auch dieſe unfromme Erklärung, welche uns die hier behauptete Eigenthümlichkeit des frommen Selbſtbewußtſeins als Täuſchung verwirft, theils von ſolchen her, welche auch alles Freiheitsgefühl für Täuſchung erklären, theils freilich auch von ſolchen, welche indem ſie behaupten, es gebe nichts, wovon wir uns ſchlechthin abhängig fühlen könnten, alles Auseinanderhalten der Ideen Gott und Welt verwerfen.

3. Daß wir uns nun hier, da wir aus dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit gar nicht mehr hinausgehn, auch nicht um das noch nicht gehörig entwikkelte und ausgeſchiedene fromme Gefühl bekümmern, welche die polytheiſtiſchen Glaubensweiſen conſtituirt, das verſteht ſich von ſelbſt; denn in chriſtlicher Frömmigkeit kann nur monotheiſtiſches mitgeſezt ſein. Wendet man hingegen auf der andern Seite ein, das aufgeſtellte gehöre deswegen nicht hieher, weil es nicht ſowol eigenthümlich chriſtlich ſei als vielmehr gemeinſam monotheiſtiſch: ſo iſt zu antworten, daß es eine bloß monotheiſtiſche Frömmigkeit, in welcher das Gottesbewußtſein an und für ſich ſchon der Inhalt der from-
187 men Lebensmomente wäre, gar nicht giebt; ſondern ſo wie in der chriſtlichen Frömmigkeit mit dem Gottesbewußtſein immer eine Beziehung auf Chriſtum vorkommt [1] ſo in der jüdiſchen immer eine auf den Geſezgeber und in der muhamedaniſchen auf die Offenbarung durch den Propheten. In unſern heiligen Schriften führt deshalb Gott beſtändig den Beinamen des Vaters unſers Herrn Jeſu Chriſti: und der Ausſpruch Chriſti

[1] Quare in omni cogitatione de Deo et omni invocatione mentes intueantur Christum etc. Melanchth. Loc. de Deo.

Joh. 14, 7. 9. ſchließt doch zugleich auch dieſes in ſich, daß jede Beziehung auf Chriſtum auch Gottesbewußtſein enthält.

§. 33. Die Anerkennung, daß dieſes ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unſer Selbſtbewußtſein die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen vertritt (Vgl. §. 8, 2.), nicht etwas zufälliges iſt noch auch etwas perſönlich verſchiedenes, ſondern ein allgemeines Lebenselement, erſezt für die Glaubenslehre vollſtändig alle ſogenannten Beweiſe für das Daſein Gottes.

Melanchth. loc. de Deo. Esse Deum et praecipere obedientiam juxta discrimen honestorum et turpium impressum humanis mentibus. — Zwingl. d. ver. et fals. rel. p. 9. Fucus ergo est et falsa religio, quicquid a Theologis ex philosophia, quid sit Deus, allatum est. — Clem. Strom. VII. p. 864. πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα τοῦτον εἶναι καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα· ὅθεν χρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως, καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ χάριτι θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι ὡς οἷόν τέ ἐστι γνῶσιν.

1. Man kann nicht das poſtulirte Selbſtbewußtſein in dem beſchriebenen Inhalt zugeben, und doch behaupten wollen, daß es etwas unweſentliches ſei d. h. daß es in einem menſchlichen 188
Daſein vorkommen könne und auch nicht, je nachdem der Menſch im Verlauf ſeines Lebens mit dieſem oder mit jenem zuſammentrifft. Denn das Erſcheinen deſſelben hängt gar nicht davon ab, daß einem ſoweit entwikkelten Subject irgend etwas beſtimmtes äußerlich gegeben, ſondern nur daß das ſinnliche Selbſtbewußtſein irgendwie von außen aufgeregt werde. Was aber innerlich vorausgeſezt wird, iſt nur das Allen ſchlechthin gemeinſame, die Intelligenz in ihrer ſubjectiven Function, welcher die Richtung auf das Gottesbewußtſein mit gegeben iſt. — Daß aber das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für ſich auch in Allen daſſelbe iſt, und nicht in dem Einen ſo in dem Andern anders,

folgt ſchon daraus, daß es nicht auf irgend einer beſtimmten Modification des menſchlichen Daſeins beruht, ſondern auf dem ſchlechthin gemeinſamen Weſen des Menſchen, welches die Möglichkeit aller jener Differenzen in ſich ſchließt, durch welche der beſondere Gehalt der einzelnen Perſönlichkeit beſtimmt wird. — Wenn nun hierbei allerdings ein Unterſchied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Entwikklung zugegeben wird: ſo beruht dies darauf, daß die Erſcheinung dieſes Gefühls auch davon abhängt, daß ein Gegenſatz ins Bewußtſein aufgenommen iſt; der Mangel der Entwikklung iſt aber eben das Ungeſondertſein der Functionen. Denn wenn gegenſtändliches Bewußtſein und Selbſtbewußtſein noch nicht beſtimmt auseinander treten um auch beſtimmt auf einander bezogen werden zu können, ſo iſt das Bewußtſein überhaupt noch nicht als menſchliches eigentlich entwikkelt; und wenn ſinnliches Selbſtbewußtſein und höheres Selbſtbewußtſein noch nicht eben ſo von einander geſchieden und auf einander beziehbar ſind, iſt dieſe Entwikklung noch nicht vollendet.

2. Demzufolge kann nun alle Gottloſigkeit des Selbſtbe-
189 wußtſeins innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft nur in mangelhafter oder gehemmter Entwikklung begründet ſein; ſoll ſie aber auch bei vollkommner Entwikklung vorkommen, ſo können wir dies nur für Wahn und Schein erklären. Man kann aber vorzüglich dreierlei Gottloſigkeit annehmen. Die erſte iſt der kindiſche gänzliche Mangel an Gottesbewußtſein, der ſich in der Regel in Verlauf der natürlichen Entwikklung des Individuums verliert, und nur ausnahmsweiſe in die rohe Gottloſigkeit übergeht bei ſolchen, welche ihrer eigenen weiteren Entwikklung feindſelig entgegenſtreben. Beides kann ſich außerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft im Großen finden bei Völkern, welche auf der niedrigſten Entwikklungsſtufe unſchuldiger oder freiwilliger ſtehen bleiben. Doch iſt ſie ſo ſchwerlich geſchichtlich nachzuweiſen. — Die zweite Gottloſigkeit iſt die ſinnliche, nämlich wenn zwar ein ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl erſcheint, aber das darin

mitgeſezte doch ein ſolches iſt, wovon es keine ſchlechthinige Abhängigkeit geben kann; denn was leidensſchaftsfähig vorgeſtellt wird, davon kann es keine ſchlechthinige Abhängigkeit geben, weil eine ſelbſtthätige Einwirkung darauf möglich iſt. In dieſem Widerſpruch kann man dann zweifelhaft ſein, ob hier die Richtung auf das Gottesbewußtſein in der That gewirkt hat, und nur durch verkehrte Reflexion die Erſcheinung getrübt wird, oder ob die Reflexion der urſprünglichen inneren Thatſache angemeſſen iſt, und dieſe alſo eigentlich nicht dem Gebiet der Frömmigkeit angehört. Allein die Vergleichung mit der Art wie ſich immer in der Kindheit zuerſt das Gottesbewußtſein manifeſtirt, zeigt deutlich daß hier allerdings die Richtung auf das Gottesbewußtſein wirkſam iſt, und nur wegen unvollkommner Entwikklung des Selbſtbewußtſeins der Prozeß nicht rein zu Ende geführt werden kann. Verwandt aber iſt dieſer Zuſtand offenbar mit dem der Vielgötterei [1]. Denn derſelbe Keim der Mannigfaltigkeit iſt auch hier, nur daß er durch die entgegenſtre- 190
benden Einwirkungen zurükkgehalten wird, und auch dieſe anthropopathiſche Auffaſſung iſt bald gereinigter und geiſtiger bald auch bis an den Fetiſchismus ſtreifend. — Die dritte Gottloſigkeit endlich iſt die eigentlich ſo genannte Gottesläugnung, Atheismus, welche mitten unter Chriſten und bei vollkommner Entwikklung ja auf den höchſten Stufen der Bildung als ſpeculative Theorie ausgeſprochen wird. Dieſe nun iſt zwiefach. Eines Theils eine frevelhafte Scheu vor der Strenge des Gottesbewußtſeins, und dann, wiewol nie ohne daß lichte Augenblikke dazwiſchen träten, offenbar ein Erzeugniß der Zügelloſigkeit, alſo eine Krankheit der Seele gewöhnlich von einer Verachtung alles intellectuellen begleitet; und von dieſer kann man ganz eigentlich ſagen, daß ſie nicht iſt, weil es dabei ganz an der innern Wahrheit fehlt. Andertheils iſt ſie eigentlich nur eine raiſonnirende Oppoſition gegen die gangbaren mehr oder weniger unangemeſſenen Darſtellun-

[1] §. 8, 2.

gen des frommen Bewußtſeins. Auch der Atheismus des achtzehnten Jahrhunderts war größtentheils nur ein durch die kirchliche Tyrannei hervorgerufener Kampf gegen die in der Glaubenslehre verſteinerten anthropopathiſchen Vorſtellungen. Aber wenn ſo über den Mängeln der Darſtellung auch die innern Thatſachen des Selbſtbewußtſeins ſelbſt gänzlich verkannt werden: ſo iſt dies tiefe Mißverſtändniß doch nur eine Kränklichkeit des Verſtandes, die ſich zwar von Zeit zu Zeit ſporadiſch erneuern kann, aber doch nie etwas geſchichtlich beharrliches hervorbringt. Daher kann auch dieſe Thatſache unſerer Behauptung, daß das dargelegte ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl und das darin mitgegebene Gottesbewußtſein ein weſentliches menſchliches Lebensmoment ſei, keinen Eintrag thun.

3. Geſezt aber auch, man könnte die Allgemeinheit deſſelben beſtreiten: ſo würde doch daraus der Glaubenslehre keine
191 Verpflichtung entſtehen, das Daſein Gottes zu beweiſen, ſondern ſie würde daran etwas vollkommen überflüſſiges thun. Denn inſofern auch in der chriſtlichen Kirche das Gottesbewußtſein erſt entwikkelt werden ſoll bei der Jugend, könnten doch Beweiſe, wenn auch die Jugend im Stande wäre ſie zu faſſen, nur ein objectives Bewußtſein hervorbringen, welches hier gar nicht bezwekkt wird, und aus welchem auch die Frömmigkeit keineswegs von ſelbſt hervorgeht. Die Frage, ob es dergleichen Beweiſe gebe, und ob nicht, wenn Gott uns nicht unmittelbar gewiß iſt, dann eigentlich das unmittelbar gewiſſe, woraus Gott bewieſen werden könnte, Gott ſein müßte, gehört gar nicht hieher; ſondern nur, daß dieſe Beweiſe nie ein Beſtandtheil der Glaubenslehre ſein können, als welche nur für diejenigen iſt, welche die beſchriebene innere Gewißheit von Gott haben, deren ſie ſich in jedem Augenblikk unmittelbar bewußt werden können. Dieſes nun wäre nach unſerer Erklärung von der chriſtlichen Glaubenslehre gar nicht nöthig beſonders auszuführen, wenn es nicht doch nöthig ſchiene gegen die allgemeine Praxis zu proteſtiren, welche an dieſer Stelle die Dogmatik mit

ſolchen Beweiſen ausſtattet, oder wenigſtens ſich auf dieſelben als auf etwas von andern Wiſſenſchaften her bekanntes beruft. Daß nun dieſe Berufung für den Zwekk der Dogmatik völlig unnüz iſt, da weder in der Katecheſe, noch in der homiletiſchen Mittheilung, noch im Miſſionsgeſchäft irgend ein Gebrauch von ſolchen Beweiſen zu machen iſt, und auch die Erfahrung zeigt, wie wenig gegen den oben beſchriebenen theoretiſchen Atheismus durch einen ſolchen Kampf ausgerichtet wird, dies verſteht ſich von ſelbſt. Die Dogmatik alſo muß überall die unmittelbare Gewißheit, den Glauben, vorausſezen, und hat alſo auch was das Gottesbewußtſein im allgemeinen betrifft, nicht erſt die Anerkennung deſſelben zu bewirken, ſondern nur den Inhalt deſſelben zu entwikkeln. Daß ihr ſolcherlei Beweiſe aber gar nicht zukommen, geht auch ſchon daraus hervor, daß es unmöglich iſt, 192
dieſen Beweiſen eine dogmatiſche Form zu geben, indem man dabei auf Schrift und ſymboliſche Bücher gar nicht zurükkgehn kann, weil dieſe ſelbſt gar nicht beweiſen, ſondern nur behaupten, und derjenige, für den dieſe Behauptung ſchon eine Autorität iſt, keines Beweiſes bedarf. Die herrſchende Methode die chriſtliche Glaubenslehre dennoch mit ſolchen Vernunftbeweiſen und mit Beurtheilungen anzuſchwellen hat ihren Grund in der noch aus dem patriſtiſchen Zeitalter herrührenden Verwechſelung von Philoſophie und Dogmatik [1]. Sehr verwandt mit dieſer und alſo hier auch namhaft zu machen, iſt die eben ſo irrige Anſicht, die chriſtliche Theologie, zu welcher ja auch die Dogmatik gehört, unterſcheide ſich von der chriſtlichen Religion auch durch den Erkenntnißgrund; ſo nämlich daß die Religion nur aus der Schrift ſchöpfe, die Theologie aber auch aus den Vätern und aus der Vernunft und Philoſophie, da doch gerade die Theologie aus der Schrift ſchöpft, die Schrift ſelbſt aber erſt durch die chriſtliche Religion entſtanden iſt, was

[1] Augustin. d. ver. rel. 8. Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.

aber aus Vernunft und Philoſophie geſchöpft iſt, nicht kann chriſtliche Theologie ſein. Es iſt gewiß ein großer Gewinn hier und anderwärts alle Materialien von dieſer Art aus der chriſtlichen Glaubenslehre zu verweiſen, weil nur dadurch eine Gleichförmigkeit des Verfahrens herzuſtellen iſt, und eine ſolche ſchwierige Wahl zwiſchen moraliſchen Beweiſen geometriſchen Beweiſen und wahrſcheinlichen Beweiſen [1] kein Geſchäft iſt deſſen ſich ein Glaubenslehrer auch nur zu ſeiner eignen Befriedigung entledigen kann.

193 Zuſaz. Es kann nicht unrecht ſein an dieſer Stelle, wiewol als ganz außerhalb unſeres gegenwärtigen Verfahrens liegend, dennoch zu bemerken, daß es ein eben ſolches Mitgeſezt-ſein Gottes im objectiven Bewußtſein geben kann, auch als nicht an und für ſich in der Form eines zeiterfüllenden Bewußtſeins erſcheinend, das aber auf ähnliche Weiſe durch die ſinnliche Wahrnehmung erweckt und zur Erſcheinung gebracht werden kann, und aller wiſſenſchaftlichen Geſtaltung ſowol auf dem Gebiet der Natur als auf dem der Geſchichte zum Grunde liegt. Allein wie es der Wiſſenſchaft nur zum Schaden gereichen könnte, wenn man ſich für ſie wollte auf die Ausſagen des frommen Selbſtbewußtſeins berufen, oder der Wiſſenſchaft etwas aus dieſem Gebiet beimiſchen: eben ſo kann es auch für den Glauben und die Glaubenslehre nur nachtheilig ſein, wenn man ſie mit wiſſenſchaftlichen Sazen durchſchießt, oder ſie von der Grundlage der Wiſſenſchaft abhängig machen will. Denn die Glaubenslehre hat es eben ſo wenig mit dem objectiven Bewußtſein unmittelbar zu thun als die reine Wiſſenſchaft mit dem ſubjectiven.

§. 34. Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl iſt in jeder chriſtlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maaß als darin, vermittelſt deſſen wodurch ſie mit beſtimmt

[1] S. Reinhardts Dogm. §. 7. u. §. 30.

wird, zum Bewußtſein kommt, daß wir in einen allgemeinen Naturzuſammenhang geſtellt ſind, d. h. in dem Maaß, als wir uns darin unſrer ſelbſt als Theil der Welt bewußt ſind.

1. Das ſich ſeiner ſelbſt als eines Theils der Welt bewußt ſein, und ſich in einen allgemeinen Naturzuſammenhang geſtellt finden, iſt eines und daſſelbe. In jedem wirklichen Selbſtbewußtſein iſt entweder ein Bezogenſein unſeres Seins auf ihm entgegengeſeztes oder Zuſammenfaſſen eines Seins und Habens. Das uns entgegengeſezte muß natürlich abnehmen, je mehr wir unſer Selbſt- 194
bewußtſein erweitern. Erweitern wir es zum Bewußtſein der menſchlichen Gattung, oder ſind wir uns gar unſrer ſelbſt als endlicher Geiſt ſchlechthin bewußt: ſo iſt uns nichts mehr entgegengeſezt, als nur was der Geiſt nicht hat. Nun aber findet die Erweiterung nur ſtatt vermöge einer partiellen Identität, mithin eines Naturzuſammenhanges, alſo in einen Naturzuſammenhang des geiſtigen Seins finden wir uns in jeder ſolchen Operation geſtellt. — Indem wir aber in unſerm Selbſtbewußtſein von dem Geiſt in uns die Organiſation beſtändig unterſcheiden, iſt dieſe darin geſezt als die urſprüngliche Habe, urſprünglich eben vermöge eines Naturzuſammenhanges. Sie iſt aber in unſerm Selbſtbewußtſein immer geſezt als afficirt von anderm Sein und alſo mit dieſem ebenfalls im Naturzuſammenhange. Dieſer aber iſt nicht mit einer Grenze geſezt und alſo, nur unentwikkelt, alles endliche Sein in demſelben mitgeſezt. Eben ſo unentwikkelt iſt auch, wenn wir unſer Selbſtbewußtſein zu dem der menſchlichen Gattung erweitern, die ganze Erde nebſt deren Zuſammenhang nach außen, theils als Habe, theils als entgegengeſeztes mitgeſezt. Aber das entgegengeſezte iſt nur im Selbſtbewußtſein, ſofern es uns afficirt, mithin mit uns im Naturzuſammenhang ſteht; und ſo iſt alſo der geſammte Naturzuſammenhang oder die Welt in unſerm Selbſtbewußtſein mitgeſezt, ſofern wir uns unſerer ſelbſt als eines Theils der Welt bewußt ſind. Dies aber muß vermöge des jedesmal mitgeſezten ſinnlichen Selbſt-

bewußtſeins in jeder chriſtlich frommen Erregung der Fall ſein. Auch wenn wir uns unſrer ſelbſt als nur vorſtellende Thätigkeit bewußt wären, alſo ſofern wir der Ort für die Begriffe ſind: ſo iſt dann auch das Selbſtbewußtſein der Ort für die Wahrheit, mithin ein Zuſammenhang des Seins im Selbſtbewußtſein geſezt, welcher dem Zuſammenhang der Begriffe im objectiven Bewußtſein entſpricht.

195 2. Man findet allerdings häufig die Anſicht, daß je mehr im Selbſtbewußtſein der Naturzuſammenhang hervortrete, um deſto mehr trete das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükk, und im Gegentheil dann am ſtärkſten hervor, wenn etwas den Naturzuſammenhang aufhebendes, d. h. Wunderbares geſezt iſt. Allein wir können dieſe nur als einen Irrthum bezeichnen. Vielmehr verhält es ſich ſo, daß wir den Naturzuſammenhang am meiſten aufheben, wenn wir entweder einen todten Mechanismus ſezen oder Zufall und Willkühr, und in beiden Fällen tritt dann auch das Gottesbewußtſein zurükk zum deutlichen Beweis, daß es nicht im umgekehrten Verhältniß mit dem Bewußtſein des Naturzuſammenhanges ſteht. Das Wunderbare aber ſezt offenbar den Naturzuſammenhang voraus; denn allgemeine Zufälligkeit ſchließt alles Wunderbare aus. Wenn alſo wirklich das Wunderbare vorzüglich das Gottesbewußtſein aufregte: ſo wäre der Grund davon nur darin zu ſuchen, daß Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtſein der Regel kämen. Die Behauptung an und für ſich aber würde zu der Folgerung berechtigen, daß in den frommen Erregungen der römiſchen Kirche dieſes allgemeine Gottesbewußtſein weit ſtärker und häufiger hervortrete als in der unſrigen, weil nämlich dort eigentlich Alle immer mitten in das Wunderbare geſtellt ſind und es jeden Augenblikk erwarten können. Das Verhältniß iſt aber eher umgekehrt. — Unſer Saz beſtätigt ſich aber auch im Einzelnen. Der tägliche Kreislauf der atmoſphäriſchen Veränderungen erſcheint uns oft als Mechanismus, auf der andern Seite iſt er der vorzüglichſte Siz des ſcheinbar zufälligen, wogegen die periodiſche Erneuerung

der Lebensverrichtungen uns das lebendigſte Naturgefühl giebt; offenbar aber iſt auch in dieſen das Gottesbewußtſein ſtärker mitgeſezt als in jenem.

3. Es läßt ſich aber keine chriſtlich fromme Erregung denken, bei welcher wir uns nicht zugleich als in den Naturzuſam- 196
menhang geſtellt fänden. Sie mag ausſagen was ſie wolle, ſie mag in Handlung ausgehen oder in Betrachtung, immer werden wir uns unſrer ſo bewußt ſein, und dieſes Bewußtſein auch mit dem Gottesbewußtſein geeiniget, weil ſonſt der Moment ein frommer wäre und auch keiner. Das einzige, worauf noch aufmerkſam zu machen wäre, iſt nur dieſes, daß dieſer Beſtandtheil unſerer frommen Momente ſeinem Inhalt nach auf allen Stufen der chriſtlichen Entwikklung derſelbe iſt. Denn freilich viel häufiger wird er vorkommen, wenn ein Gemüth in der Gemeinſchaft mit Chriſto ſchon eine ſehr große Leichtigkeit in der Entwikklung des Gottesbewußtſeins gewonnen, und ſehr wenig in einem ſolchen, welches der ſinnliche Trieb von einem Moment zum andern ſo raſch hinüberleitet, daß eine ſolche Entwikklung nur ſelten erfolgen kann. Aber der Inhalt iſt immer derſelbe, weil er gar nicht von irgend einem beſtimmten Verhältniß oder Zuſtand abhängt, ſondern der Einzelne ſeine ſchlechthinige Abhängigkeit als ganz dieſelbige ſezt mit der jedes andern endlichen Seins. — Nichts anders alſo als dieſes fromme Naturgefühl im allgemeinen haben wir in dem erſten Theil unſerer Darſtellung, abgeſehen von dem beſondern chriſtlichen Gehalt, an dem es jedesmal haftet, nach beſtem Vermögen zu beſchreiben.

§. 35. Wir werden alſo nach Maaßgabe der drei aufgeſtellten Formen [1] hier zu beſchreiben haben, zuerſt das in jenem Selbſtbewußtſein geſezte Verhältniß zwiſchen dem endlichen Sein der Welt und dem unendlichen Sein Gottes; dann im zweiten Abſchnitt, wie geeigenſchaftet in jenem

[1] Vgl. §. 30.

Selbſtbewußtſein Gott in Beziehung auf die Welt geſezt
197 wird; endlich im dritten Abſchnitt, wie beſchaffen in demſelben die Welt vermöge der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott geſezt iſt.

1. Dieſes Bewußtſein, das ſich ſelbſt — als endliches Sein betrachtet, alſo Namens alles endlichen Seins — ſchlechthin abhängig finden als ein innerlich immer gegebenes, das in jedem Moment zur Erſcheinung gebracht werden kann, iſt ein Gemüthszuſtand, und der erſte Saz entſpricht alſo ganz dem, was wir von der dogmatiſchen Grundform fordern. In dieſem nun muß das Verhältniß der Welt als des ſchlechthin abhängigen zu Gott als dem, wovon es ſchlechthin abhängig iſt, ausgedrükkt ſein, und es iſt, wenn die aufzuſtellenden Säze ſich in dieſen Grenzen halten, keine Art einzuſehen, wie ſie könnten das eigentliche Gebiet der Dogmatik überſchreiten.

2. Dieſe Gefahr findet aber allerdings ſtatt bei den andern beiden Formen. Denn dieſe geben nicht mehr unmittelbar das fromme Selbſtbewußtſein wieder, in welchem nur der Gegenſaz und die Beziehung des entgegengeſezten auf einander geſezt iſt; ſondern indem die eine Gott und die andere die Welt zum Subject ihrer Säze machen, muß ſehr genau darauf geachtet werden, daß ſie nicht jede von ihrem Subject etwas ausſagen, was über den unmittelbaren Inhalt jenes Selbſtbewußtſeins hinausgeht. Nun hat die zweite dogmatiſche Form, welche göttliche Eigenſchaften ausſagt, zu ihrer nächſten Grundlage die in hymniſchen und homiletiſchen Darſtellungen vorkommenden dichteriſchen und theoretiſchen Ausdrükke, und kann ſehr leicht, indem ſie dieſe nicht genugſam dem dialektiſchen Sprachgebiet aſſimilirt von dem unendlichen Sein etwas ausſagen, wobei der in dem Selbſtbewußtſein enthaltene Gegenſaz nicht mehr beſtehen kann, ſondern das Unendliche ſelbſt als ein abhängiges erſcheint von dem end-
198 lichen, welches vielmehr ſchlechthin abhängig von ihm geſezt war. Dann alſo würden ſie nicht mehr dem frommen Selbſtbewußt-

ſein, deſſen Ausdrukk ſie doch ſein ſollen, entſprechen. Nach einer andern Seite hin bedenklich iſt die dritte Form, weil nämlich, wenn die Welt zum Subject dogmatiſcher Säze gemacht wird, gar leicht theils wegen der gewohnten Vermiſchung des ſpeculativen mit dem dogmatiſchen, theils auch weil diejenigen die dem wiſſenſchaftlichen Gebiet fremd geblieben ſind, die ihnen auch wünſchenswerthen allgemeinen Vorſtellungen am liebſten aus derſelben Quelle ſchöpfen mögen, welche ihnen ihr höheres Selbſtbewußtſein verdeutlicht, und ſo aus Nachgiebigkeit gegen dieſe mißverſtandenen Foderungen auch in die katechetiſchen und homiletiſchen Mittheilungen objective Säze ſich verirren, welche dann auch unter etwas veränderter Form in die Dogmatik übergehen.

3. Iſt nun ſo in den Säzen der beiden andern Formen das dogmatiſche Gebiet überſchritten worden, und haben dieſe im Gebrauch das Uebergewicht gewonnen: ſo iſt dann nur zu natürlich, daß dieſen lezteren mehr und mehr auch die Säze der erſten Form angepaßt werden, und auf dieſe Weiſe an Abweichungen theilnehmen, welche ihnen an und für ſich am meiſten würden fremd geblieben ſein. — In wiefern nun dieſes in der bisherigen Entwikklung der Dogmatik vorgekommen iſt, wird die folgende Darſtellung ſelbſt zeigen.

Erſter Abſchnitt.

Beſchreibung unſeres frommen Selbſtbewußtſeins, ſofern ſich darin das Verhältniß zwiſchen der Welt und Gott ausdrükkt.

Einleitung.

§. 36. Der urſprüngliche Ausdrukk dieſes Verhältniſſes, daß nämlich nur die Welt in der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott beſteht, ſpaltet ſich in der kirchlichen Lehre in die beiden Säze, daß die Welt von Gott erſchaffen iſt, und daß Gott die Welt erhält.

Anm. *Πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα* iſt auch der urſprünglichſte einfache Ausdrukk des römiſchen Symbolum. — Docent — Deum — semper adorandum ut omnium Dominum ac regem summum in aevum regnantem; ab eoque solo pendere omnia. Conf. Bohem. Art. III. — Omnia ipsum habere sub potestate et manu. Catech. Genev.

1. Der Saz, daß die Geſammtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen beſteht, iſt die voll-
200 ſtändige Beſchreibung der hier aufzuſtellenden Grundlage jedes frommen Gefühls. Wir finden uns ſelbſt immer nur im Fortbeſtehen, unſer Daſein iſt immer ſchon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unſer Selbſtbewußtſein, ſofern wir von allem anderen abgeſehen uns nur als endliches Sein ſezen, dieſes nur in ſeinem Fortbeſtehen repräſentiren. In dieſem aber auch ſo vollſtändig — weil nämlich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein

ſo allgemeiner Beſtandtheil unſeres Selbſtbewußtſeins iſt — daß wir ſagen können, in welcher Art des Geſammtſeins und in welchen Zeitpunkt wir auch möchten geſtellt ſein, wir würden in jeder vollſtändigen Beſinnung uns immer nur ſo finden, und daß wir dieſes auch immer auf das geſammte endliche Sein übertragen. Der Saz, daß Gott die Welt erhält, iſt an und für ſich betrachtet jenem völlig gleich; er bekommt nur wenigſtens ſcheinbar einen andern und geringeren Gehalt dadurch, daß — gewohnt erhalten und erſchaffen zuſammen zu denken — der Anfang aus dem Umfang des Begriffs der Erhaltung ausgeſchloſſen bleibt. Der Saz hingegen, daß Gott erſchaffen hat, an und für ſich betrachtet, ſagt zwar auch ſchlechthinige Abhängigkeit aus, aber mit Ausſchluß des Fortbeſtehns nur für den Anfang, ſei es nun der Welt auf einmal oder nach einander ihrer Theile, immer doch etwas, das uns im Selbſtbewußtſein unmittelbar gar nicht gegeben iſt. Dieſer Saz erſcheint alſo nur als ein dogmatiſcher, ſofern Schöpfung eine Ergänzung iſt zu dem Begriff der Erhaltung, um die unbedingt alles umfaſſende Abhängigkeit wieder zu gewinnen.

2. Es kann alſo keinen andern hinreichenden Grund geben, ſtatt des urſprünglichen Ausdrukks der ſo nahe liegt dieſe Spaltung beizubehalten, und kann auch keinen andern richtigen Grund gegeben haben ſie urſprünglich in die Glaubenslehre einzuführen, als daß dieſe Spaltung ſchon vorher in der allgemeinen religiöſen Mittheilung geweſen war, und daß über der Angemeſſenheit der Ausdrükke um ſo beſſer gewacht und das rechte Maaß für 201
ſie aufgeſtellt werden konnte, wenn man dieſelbe Unterſcheidung auch in die Glaubenslehre aufnahm. Urſprünglich alſo iſt dieſelbe nicht auf rein dogmatiſchem Wege entſtanden; aber nicht nur dieſes, ſondern ſie iſt auch nicht ein Erzeugniß des reinen religiöſen Intereſſe, als welches ſich in dem einfachen Ausdrukk vollkommen befriedigt finden muß, und alſo ſich ſelbſt überlaſſen die Spaltung wieder in Vergeſſenheit bringen würde. Allein für die nur einigermaßen geweckte menſchliche Einbildungskraft iſt

der Anfang alles räumlichen und zeitlichen Seins ein Gegenstand, den sie nicht vorübergehen kann, mithin auch die Behandlung der Frage älter als das abgesonderte wissenschaftliche Hervortreten der Speculation und schon der Zeit der mythischen Productivität angehörig. So knüpft sie sich auch unter uns zulezt an die mosaische Schöpfungsgeschichte; aber dadurch allein kann sie eben so wenig ein rein religiöses oder gar christliches Element werden, als anderes was auf ähnliche Weise aus der urväterlichen vorgeschichtlichen Zeit in denselben Büchern vorgetragen wird. Vielmehr hat sich jene Darstellung lange Zeit gefallen lassen müssen auch speculativ und naturwissenschaftlich verwendet zu werden und zwar um die entgegengesezten Ansichten durch sie zu bestätigen oder gar aus ihr abzuleiten.

§. 37. Da die evangelische Kirche beide Lehren aufgenommen aber in ihren Bekenntnißschriften keine von beiden eigenthümlich gestaltet hat: so liegt uns ob sie so zu behandeln, daß sie zusammengenommen den ursprünglichen Ausdrukk erschöpfen.

Anm. Augsb. Bek. I. Ein Schöpfer und Erhalter aller Ding, der sichtbaren und unsichtbarn. Ebend. XIX. . . . wiewol Gott der Allmächtig die ganze Natur geschaffen hat und erhält ꝛc. — Conf. et expos. simpl. III. Deum credimus . . creatorem rerum
202 omnium cum visibilium tum invisibilium . . . . et omnia vivificantem et conservantem. — Conf. gall. VII. Credimus Deum cooperantibus tribus personis — condidisse universa, non tantum coelum et terram omniaque iis contenta, sed etiam invisibiles spiritus. — Conf. angl. I. Unus est Deus . . creator et conservator omnium tum visibilium tum invisibilium. — Conf. scot. I. . . unum Deum . . per quem confitemur omnia in coelo et in terra tam visibilia quam invisibilia creata in suo esse retineri etc. — Conf. hung. Confitemur Deum verum esse et unum auctorem et conservatorem omnium.

1. Diese Nebeneinanderstellungen von Schöpfung und Erhaltung stammen sämmtlich ab von dem, was in dem römischen

Symbolum zu dem oben angeführten einfachen Ausdrukk ſpäter iſt hinzugefügt worden [1], und im Konſtantinopolitaniſchen erweitert [2]. Da nun hier über die Art des Hervorbringens nichts beſtimmt iſt, ſo iſt an dieſer Theilung auch nichts zu bemerken als die Abſicht, daß nichts kein Raumpunkt und kein Zeitpunkt von jener Allherrſchaft ſoll ausgenommen ſein. Auch die auf die Dreieinigkeit bezüglichen Ausdrükke ſind weder dem gallikaniſchen Bekenntniß eigenthümlich noch erſt dieſer Zeit angehörig; ſondern daſſelbe beſteht auch im Augsburgiſchen Bekenntniß, indem dort die Dreieinigkeit das Subject iſt zu dem Schöpfer und Erhalter, und ſie haben ihren Urſprung ſchon in dem Symb. Quic. wo omnipotens und dominus von den drei Perſonen prädicirt wird, was offenbar ganz daſſelbe beſagt. Nur daß dieſe Beſtimmungen zu unſerer jezigen Betrachtung gar nicht gehören, da die Dreieinigkeitslehre keineswegs bei jeder chriſtlich frommen Gemüthserregung ſchon voraus geſezt wird oder auch nur in jeder enthalten iſt. Unverkennbar aber iſt in dieſen Ausdrükken eine Abſtufung, ſo daß der urſprüngliche Ausdrukk des römiſchen Symb. 203
und die gallikaniſche Confeſſion die äußerſten Glieder bilden, indem in jenem noch gar keine Sonderung iſt, in dieſer aber iſt ſie ſo vollſtändig, daß die Erhaltung gar nicht in Verbindung mit der Schöpfung behandelt wird, ſondern ſich hernach in der Weltregierung verbirgt. Dem erſten ſtehn dann am nächſten die böhmiſche und ſchottiſche Confeſſion, der lezten die Augsburgiſche und die angeführte helvetiſche. Uebrigens gehören ſie alle unſerer Form an, wenn ſie auch nicht alle ſo beſtimmt wie der Ausdrukk in der böhmiſchen auf das erregte Selbſtbewußtſein zurükkgehn, indem ſie Eigenſchaften ſo wenig von Gott als von der Welt ausſagen, ſondern von Gott nur Verhältnißbegriffe und Handlungen. Denn anders als ſo, daß Gott allein Thätigkeit urſprünglich zugeſchrieben wird, läßt ſich doch das Verhältniß der ſchlechthinigen Abhängigkeit gar nicht ausdrükken.

---

[1] εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.

[2] ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

2. Aus dieſem Sachverhältniß folgt ſchon [1], daß wir in der evangeliſchen Kirche nicht nur einen ſehr freien Spielraum haben zu mannigfaltiger Bearbeitung dieſer Lehrſtükke, ſondern daß wir auch aufgefordert ſind ihn zu benuzen. Denn es ſteht uns nicht nur frei, indem wir auf die erſte Quelle zurükkgehen, uns mehr an den älteſten und einfachſten Ausdrukk anzuſchließen und dieſen auch ohne eine ſolche Sonderung, ſoweit es der Zwekk der Glaubenslehre erfordert, zu entwikkeln, ſondern auch unter der Form der Sonderung beider Lehrſtükke muß ſich in der evangeliſchen Kirche alles als freie Meinung geltend machen dürfen, was nur eben ſo ſehr als die ziemlich weitſchichtigen und unbeſtimmten Ausdrükke der verſchiedenen Bekenntnißſchriften auf den einfachen Ausdrukk des Grundgefühls kann zurükkgeführt werden. Und bedenken wir, daß auf dieſe Lehren wegen ihrer weiten Entfernung von den zunächſt ſtreitig gewordenen im erſten
204 Entſtehen unſerer Kirche die Aufmerkſamkeit der Reformatoren nicht hingelenkt wurde: ſo haben wir die Pflicht ernſtlich zu prüfen — zumal dieſe Lehrſtükke ſo mancherlei fremdartigen Einflüſſen ausgeſezt ſind, denen Widerſtand muß geleiſtet werden — ob die ſymboliſchen Formeln nicht ſelbſt die Spuren dieſer Einflüſſe verrathen, und wenn auch das nicht, ob ſie auch jezt noch unſerm Bedürfniß entſprechen, und ob nicht vielleicht die weitere Entwikklung des evangeliſchen Geiſtes und die mancherlei Umwälzungen im Gebiet der Philoſophie ſowol als der realen Wiſſenſchaften andere Beſtimmungen erfordern, in welchem Fall es dann ganz unbedenklich ſein würde den ſymboliſchen Ausdrukk auch ganz zu verlaſſen.

3. In dieſer Hinſicht nun erſcheint die aufgeſtellte Norm für die Behandlung zwekkmäßig nicht nur ſondern auch hinreichend. Denn wenn doch unſtreitig der Zwekk der Dogmatik erfordert den einfachen Ausdrukk ſo weit zu entwikkeln, daß das Sprachgebiet der volksmäßigen religiöſen Mittheilung über dies Grund-

[1] Vgl. §. 27, 2.

verhältniß der Welt zu Gott geregelt und behütet werden kann: ſo iſt es zwekkmäßig für jezt noch in die Sonderung von Schöpfung und Erhaltung einzugehn. Aber die Gefahr, welche hieraus entſteht ſich in fremdartiges zu verlieren und über das eigentliche religiöſe Gebiet in das ſpeculative hinauszugehn, wird nicht ſichrer abgewendet, als wenn alle einzelnen Säze, wie man auch dazu gekommen ſein mag, immer wieder auf jenen einfachen Ausdrukk zurükkgeführt werden, der das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein am treuſten wiedergiebt. Ginge aber jedes von dieſen beiden Lehrſtükken ganz in jenen urſprünglichen Ausdrukk auf, ſo daß wie in jenem auch in jedem von ihnen dem weſentlichen nach beides geſezt iſt, in der Lehre von der Schöpfung zugleich die Erhaltung und umgekehrt: ſo wäre jedesmal der andere überflüßig. Alſo entweder müßte man dann den geſammten Inhalt jenes Grundgefühls zwiefach darſtellen, oder ſich mit beiden ſo 502
einrichten, daß ſie nur zuſammengenommen das zur Darſtellung brächten, was der urſprüngliche Ausdrukk unentwikkelt enthält, welches leztere denn offenbar vorzuziehen iſt.

§. 38. Aus jeder von beiden Lehren kann alles entwikkelt werden, was in dem urſprünglichen Ausdrukk enthalten iſt, wenn nur in beiden Gott eben ſo allein beſtimmend gedacht wird, wie in jenem.

Calvin. Institut. I. 16, 1. In hoc praecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu quam in prima ejus origine praesentia divinae virtutis nobis eluceat.— Nemesius d. nat. hom. p. 164. Ed. Ant. *Εἰ γὰρ λέγοι τὶς, ὅτι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν εἱρμῷ προβαίνει τὸ πρᾶγμα, τοῦτο ἂν εἴη λέγων, ὅτι τῇ κτίσει συνυπάρχει πάντως ἡ πρόνοια. τὸ γὰρ εἱρμῷ προβαίνειν τὸ κτισθέν, δηλοῖ τῇ κτίσει συγκαταβεβλῆσθαι τὴν πρόνοιαν· καὶ οὕτως οὐδὲν ἂν ἄλλο λέγοι, ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν ἅμα καὶ προνοητὴν τῶν ὄντων.*

1. Wenn wir mit den ſymboliſchen Ausdrükken, die ſämmt-

lich nicht von einem All, ſondern von allen Dingen reden, den Begriff der Schöpfung zunächſt auf die einzelnen Dinge beziehen, ſo iſt was als Entſtehen von dieſen irgend uns zum Bewußtſein kommt, immer nichts als die Erhaltung der Gattungen, welche durch das Wiederentſtehen der einzelnen Dinge bedingt iſt [1]. Vertritt nun das hier zum Grunde liegende Selbſtbewußtſein das geſammte endliche Sein; ſo liegt uns auch das Gattungsbewußtſein eben ſo nahe, als das des Einzellebens, weil wir uns in unſerm Selbſtbewußtſein immer als Menſchen ſezen, mithin wird auch der Ausdrukk, daß die Erneurungen durch Gott beſte-
205 hen dem Inhalt jenes Selbſtbewußtſeins, was dieſen Gegenſtand betrifft, eben ſo vollkommen wie der, daß die einzelnen Dinge durch Gott entſtehn. Können wir nun aber auch nach unſerer erweiterten Weltkenntniß die Weltkörper mit allem auf ihnen entwikkelten Leben als einzelne Dinge anſehen, die nicht nothwendig alle gleichzeitig entſtanden ſind: ſo iſt doch offenbar ihr ſucceſſives Entſtehen auch anzuſehen als das wirkſame Fortbeſtehen bildender Kräfte, die in dem endlichen Sein müſſen niedergelegt ſein. Und ſo finden wir nichts, deſſen Entſtehen nicht unter den Begriff der Erhaltung zu bringen wäre, ſo weit nur immer unſer Bewußtſein reicht, ſo daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht. Aber eben ſo, wenn wir die einzelnen Dinge als erſchaffen anſehn und nun weiter hinabſteigen: ſo iſt die Erhaltung derſelben doch zugleich der Wechſel von Veränderungen und Bewegungen, in dem ihr Daſein abläuft. Allein indem dieſe immer mehr oder weniger zuſammengehörige Reihen bilden, ſo wird mit jedem Anfang einer Reihe von Thätigkeiten oder aus dem Subject ausgehenden Wirkungen etwas neues geſezt, was vorher in demſelben Einzelweſen nicht geſezt war; dies iſt mithin ein neues Entſtehen und kann als eine Schöpfung angeſehen werden, um deſto mehr freilich, je

[1] So auch Nemesius p. 163. πῶς οὖν ἕκαστον ἐκ τοῦ οἰκείου σπέρματος φύεται καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου προνοίας ἀπούσης;

mehr ein ſolcher Anfang als ein bedeutender Entwikklungsknoten erſcheint; allein das mehr oder minder kann hier keinen beſtimmten Abſchnitt machen. Da nun jede einzelne Thätigkeit in ſich ſelbſt wieder eine Reihe bildet und ihr Anfang ein Entſtehen iſt: ſo fällt alles, ſo weit ſich nur unſer Bewußtſein erſtrekkt, was wir gewöhnlich als Gegenſtand der göttlichen Erhaltung anſehen, auch unter den Begriff der Schöpfung. Dieſer alſo in ſeinem ganzen Umfang genommen macht jenen überflüßig, gerade wie wir es vorher umgekehrt geſehen haben; denn was in dem einen von beiden nicht aufgehen will, iſt uns auch für den andern nicht gegeben. Die volksmäßige religiöſe Mittheilung hält ſich 207
daher ohne Tadel an dieſe Freiheit, und betrachtet dieſelbe Begebenheit bald als neue Schöpfung bald als geſezmäßige Erhaltung, und die Andacht wird ſich ſchwerlich dazu verſtehen, eine Rangordnung feſtzuſtellen, als ob das eine vollkommner oder in einem höheren Styl dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entſpräche als das andere.

2. Dieſe Gleichheit iſt indeß allerdings dadurch bedingt, daß die göttliche Begründung auf der einen und die Abhängigkeit des endlichen Seins auf der andern Seite gleich vollſtändig gedacht werde, man möge nun etwas als von Gott erſchaffen oder als durch Gott erhalten vorſtellen. Denkt man nun die Schöpfung der Welt als Einen göttlichen Act, und mit dieſem den ganzen Naturzuſammenhang: ſo kann dieſes ein vollkommner Ausdrukk des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ſein, wenn man ſich nur nicht jenen Act denkt als aufgehört habend, mithin auf der einen Seite in Gott einen Wechſel von Thätigkeit in Beziehung auf die Welt und von Ruhe, auf der andern aber in der Welt einen Wechſel zwiſchen einem Bedingtſein des Ganzen durch Gott und einem Bedingtſein alles einzelnen jedes durch das andere. Eben ſo, denkt man ſich die Erhaltung als eine auf den ganzen Weltenlauf ſich beziehende göttliche Thätigkeit, und auf dieſer eben ſo den erſten Anfang beruhend wie jeden folgenden Zuſtand: ſo iſt dieſes ein vollkommner Ausdrukk des betreffenden

Selbſtbewußtſeins, wenn man ſich nur nicht denkt auch vor und außer jener Thätigkeit noch etwas anderes den Anfang der Welt bedingend. Denn ſonſt wäre auch in jedem Zuſtande nur einiges von der göttlichen Thätigkeit abhängig, anderes aber ſei es auch noch ſo wenig durch das vorher geweſene bedingt, mithin auch die göttliche Thätigkeit, deren Gegenſtand die ganze Welt ſein ſoll, immer vermiſcht mit Leiden. Daſſelbe erfolgt auf andere Weiſe, wenn man die erſchaffende göttliche Thätigkeit zwar nicht
208 momentan denkt, aber nur an einzelnen Punkten und zu gewiſſen Zeiten ſich wiederholend; denn wenn dann auch die erhaltende Thätigkeit zwiſchen dieſe Punkte tritt, damit nie und nirgend göttliche Thätigkeit wechſle mit Unthätigkeit, ſo tritt ſie doch ein als eine andere von jener unterſcheidbare, und indem ſie einander begrenzend ausſchließen, bleibt die Welt zwar gänzlich abhängig von Gott aber ungleichmäßig und von ſich gegenſeitig hemmenden göttlichen Thätigkeiten. Und nicht minder, wenn man die erhaltende Thätigkeit zwar unvermiſcht mit Leiden denkt, aber entweder nur ſo auf eine rein erſchaffende folgend, daß ſie in dem was ſich aus dieſer entwikkelt einen Widerſtand beſiegen muß, oder ſo daß die erſchaffende als eine andere an einzelnen Punkten wieder eintritt. Doch iſt die Neigung zu ſolchen in der That verkehrten Formeln, welche das reine Abhängigkeitsgefühl keineswegs ausdrükken ſondern auf alle Weiſe entſtellen, faſt zu allen Zeiten unverkennbar vorhanden. Dieſe hat indeß natürlich ihre Wurzel nicht in der chriſtlichen Frömmigkeit, ſondern in einer verworrenen aber im gemeinen Leben nur allzugewöhnlichen Weltanſicht, welche die Abhängigkeit von Gott nur als Erklärungsgrund des Weltlaufs zu Hülfe nimmt, wo ſich der Naturzuſammenhang verbirgt, alſo am meiſten da, wo etwas vom früheren abgeriſſen und vom umgebenden getrennt, als ein anfangendes oder iſolirtes erſcheint.

§. 39. Die Lehre von der Schöpfung iſt vorzüglich in der Hinſicht zu entwikkeln, daß fremdartiges abgewehrt werde

damit nicht aus der Art wie die Frage nach dem Entſtehen anderwärts beantwortet wird, etwas in unſer Gebiet einſchleiche, was mit dem reinen Ausdrukk des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im Widerſpruch ſteht. Die Lehre von 209
der Erhaltung aber vorzüglich um daran jenes Grundgefühl ſelbſt vollkommen darzuſtellen.

1. Unſer Selbſtbewußtſein, in der Allgemeinheit wie ſich beide Lehrſtükke darauf beziehn, kann das endliche Sein überhaupt nur ſofern dieſes ein fortbeſtehendes iſt vertreten, weil wir uns ſelbſt nur ſo finden, von einem Anfang des Seins aber kein Selbſtbewußtſein haben. Es würde daher zwar, wie wir oben geſehen, nicht unmöglich ſein aber doch großen Schwierigkeiten unterliegen daſſelbe überwiegend oder ausſchließend unter der Form der Schöpfungslehre zu entwikkeln; und ein ſolcher Verſuch würde eben ſo willkührlich ſein als der Abzwekkung der Dogmatik unangemeſſen, da auch in der volksmäßigen religiöſen Mittheilung die Lehre von der Erhaltung eine weit größere Bedeutung hat. Und da überhaupt die Frage nach dem Anfang alles endlichen Seins nicht in dem Intereſſe der Frömmigkeit entſteht ſondern in dem der Wißbegierde, und alſo auch nur durch die Mittel, welche dieſe darbietet, beantwortet werden kann: ſo kann auch die Frömmigkeit immer nur ein mittelbares Intereſſe daran nachweiſen, nämlich daß ſie keine Beantwortung derſelben anerkennt, welche den Frommen mit ſeinem Grundgefühl in Widerſpruch brächte. Und eine ſolche Stellung hat auch die Lehre, ſowol wo ſie im neuen Teſtament vorkommt, als auch in allen eigentlichen Bekenntnißſchriften. Wogegen das altteſtamentiſche Fundament derſelben in den Anfängen eines Geſchichtbuches liegt, welches alſo überwiegend dem Intereſſe der Wißbegierde dient.

2. Wenn wir nun bei der Lehre von der Schöpfung vornehmlich zu verhüten haben, daß ſich nicht fremdartiges aus dem Gebiet des Wiſſens einſchleiche: ſo iſt freilich auch die entgegen-

ſezte Gefahr zu berükkſichtigen, daß nämlich auch die Entwikklung unſeres frommen Selbſtbewußtſeins nicht ſo gefaßt werde, daß der Wißbegierige dadurch in Widerſpruch gerathe mit den Principien ſeines Forſchens auf dem Gebiet der Natur oder der Geſchichte. Allein da das Selbſtbewußtſein, auf welches hier zu reflectiren iſt, ſchon dieſes in ſich ſchließt, daß wir in einen Naturzuſammenhang geſtellt ſind: ſo wird die Lehre von der Erhaltung, welche hievon unmittelbar ausgehen kann, in der reinen Entwikklung dieſes Selbſtbewußtſeins keinen Anlaß finden, jene Vorausſezung zerſtören zu wollen. Und dies wird auch irrthümlich um ſo weniger begegnen können, wenn die angegebene Behandlung der Schöpfungslehre ſchon voran gegangen iſt.

3. Wenn nun das unmittelbare höhere Selbſtbewußtſein, welches in beiden Lehrſtükken dargeſtellt werden ſoll, nur eines und daſſelbe iſt; der Zwekk der chriſtlichen Glaubenslehre aber theils der, die in den verſchiedenen Gebieten der religiöſen Mittheilung innerhalb unſerer Kirche geltend gewordenen Darſtellungen ihrem weſentlichen Inhalt nach anſchaulich und normal zuſammen zu faſſen, theils auch Cautelen aufzuſtellen, um zu vermeiden, daß ſich nichts einſchleiche, was dem hiehergehörigen widerſprechen könnte, ohne daß dies in jedem gegebenen Zuſammenhang bewirkt würde: ſo werden beide Lehrſtükke zuſammengenommen die dogmatiſche Darſtellung des hier zum Grunde liegenden ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erſchöpfen, wenn wir bei dem einen vorzüglich die Aufſtellung der nöthigen Vorſichtsregeln bewirken, bei dem andern aber überwiegend die poſitive Entwikklung im Auge haben.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der Schöpfung.

§. 40. Dem hier zum Grunde liegenden frommen Selbſtbewußtſein widerſpricht jede Vorſtellung von dem Entſtehen

der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entſtanden- 211
ſein durch Gott ausgeſchloſſen, oder Gott ſelbſt unter die erſt in der Welt und durch die Welt entſtandenen Beſtimmungen und Gegenſäze geſtellt wird.

Apoſtelg. 17, 24. Röm. 1, 19. 20. Hebr. 11, 3.

1. Die angezogenen neuteſtamentiſchen Stellen gehen darin voran, jede näher beſtimmte Vorſtellung von der Schöpfung abzuweiſen. Auch der Ausdrukk ῥήματι iſt für jede nähere Beſtimmung nur negativ, um nämlich alle Vorſtellung irgend eines Werkzeuges oder Mittels auszuſchließen. Es läßt ſich auch in Uebereinſtimmung damit und mit demſelben Recht ſagen, die Welt ſelbſt ſei, als durch das Sprechen geworden, das von Gott geſprochene [1]. Und ſo begnügen wir uns damit, dieſe negativen Charaktere aufzuſtellen als Regeln der Beurtheilung für das, was als nähere Beſtimmung dieſes Begriffs in die Glaubenslehre, aber unſerer Ueberzeugung nach mit Unrecht, eingedrungen iſt. Denn da unſer unmittelbares Selbſtbewußtſein das endliche Sein nur in der Identität des Entſtehens und Fortbeſtehens repräſentirt: ſo finden wir in demſelben zu der Entwikklung des erſteren für ſich allein weder Veranlaſſung noch Anleitung, können alſo auch vermöge deſſelben keinen beſonderen Antheil daran nehmen. Die weitere Ausbildung der Schöpfungslehre in der Dogmatik rührt aus der Zeit her, wo man auch naturwiſſenſchaftlichen Stoff aus der Schrift holen wollte, und wo die Elemente aller höheren Wiſſenſchaften noch in der Theologie verborgen lagen. Es gehört daher zur gänzlichen Trennung beider, daß wir dieſe Sache den rükkwärts gehenden Forſchungen der Naturwiſſenſchaft 212
übergeben, ob ſie uns bis zu den die Weltkörper bildenden Kräften und Maſſen oder noch weiter hinauf führen kann, und daß

[1] Was iſt die ganze Kreatur anders, denn ein Wort Gottes von Gott geſagt und ausgeſprochen, ... daß alſo Gott das Schaffen nicht ſchwerer ankommt, denn uns das Nennen. Luth. z. Geneſ. I. §. 51.

wir unter der obigen Vorausſezung die Reſultate ruhig abwarten, indem ohne irgend von der chriſtlichen Glaubenslehre abhängig zu ſein oder es hiedurch zu werden, jedes wiſſenſchaftliche Beſtreben, welches mit den Begriffen Gott und Welt arbeitet, ſich durch dieſelben Beſtimmungen abgrenzen muß, wenn nicht dieſe Begriffe aufhören ſollen zweie zu ſein.

2. Wie nun die neuteſtamentiſchen Stellen ſo gar keinen Stoff an die Hand geben zur weiteren Ausbildung der Schöpfungslehre, und die Glaubenslehrer doch auch da, wo ſie in jener Verwechſelung ihrer Aufgabe mit der philoſophiſchen begriffen waren, ſich immer auf die Schrift zurükbezogen: ſo haben wir zunächſt auf die moſaiſche Erzählung und die gewiſſermaßen doch ſämmtlich von dieſer abhängigen altteſtamentiſchen Stellen zu ſehen. Jene nun wurde unläugbar von den Reformatoren für eine eigentliche Geſchichtserzählung genommen [1]. Luthers Ausſpruch indeß iſt vornehmlich der allegoriſchen Erklärung entgegengeſezt, und Calvins Anſicht ſchließt doch ſchon einen Gebrauch dieſer Erzählung zur Ausbildung einer eigentlichen Theorie aus. Auf jede Weiſe iſt es der Sache zum Vortheil, daß hierüber nichts ſymboliſch geworden iſt, zumal ſchon, wenn man nicht gewaltſamerweiſe die zweite Erzählung in der Geneſis als eine recapitulirende Fortſezung der erſten anſehen will, die Verſchiedenheit
213 zwiſchen beiden ſo bedeutend iſt, daß man ihnen einen eigentlich geſchichtlichen Charakter ſchwerlich beilegen kann. Nehmen wir nun dazu, daß in den altteſtamentiſchen Stellen, welche der Schöpfung erwähnen, theils dieſelbe Einfachheit vorherrſcht, wie in den neuteſtamentiſchen [2] theils die moſaiſchen Säze zwar zum

---

[1] Luth. z. Geneſ. I. 3. §. 43. Denn Moſes ſchreibet eine Hiſtorie, und meldet geſchehene Dinge. — Calvin. Instit. I, 14, 3. Moses vulgi ruditati se accommodans non alia Dei opera commemorat in historia creationis, nisi quae oculis nostris occurrunt.

[2] Jeſ. 45, 18. Jerem. 10, 12.

Grunde gelegt, aber doch sehr frei behandelt werden [1]; ferner daß ein rein didaktischer Gebrauch dieser Erzählung gar nicht vorkommt, und daß Philon, welcher die sechs Tage in buchstäblichem Sinne durchaus verwirft, doch gewiß Vorgänger gehabt haben wird: so können wir ziemlich sicher schließen, daß die buchstäbliche Erklärung nie allgemein durchgedrungen ist in jener Zeit, sondern immer ein wenngleich dunkles doch gesundes Gefühl davon übrig geblieben, daß dies alte Denkmal nach unsern Vorstellungen von Geschichte nicht dürfe behandelt werden. Daher wir nicht Ursache haben über solchem geschichtlichen Verständniß strenger zu halten, als das Volk selbst in seinen besten Zeiten gethan hat. Gesezt aber auch man hätte volles Recht anzunehmen, die mosaische Beschreibung sei eine auf außerordentlichem Wege mitgetheilte Geschichtserzählung: so folgte daraus nur, daß wir auf diesem Wege eine anders nicht zu erwerbende naturwissenschaftliche Einsicht erlangt hätten, aber keineswegs würden die einzelnen Theile derselben deshalb Glaubenssäze nach unserm Sprachgebrauch sein, da unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl dadurch weder einen neuen Gehalt noch eine andere Gestaltung noch irgend eine nähere Bestimmung erhält. Daher nun auch eine commentirende Auslegung derselben oder die Beurtheilung solcher Auslegungen gar kein Geschäft der Dogmatik sein kann.

3. Was aber die aufgestellten Bestimmungen selbst betrifft, so ist wol deutlich, daß unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl 214
nicht könnte auf die allgemeine Beschaffenheit alles endlichen Seins bezogen werden, wenn in diesem irgend etwas von Gott unabhängig wäre oder jemals gewesen wäre. Eben so gewiß aber auch ist, daß wenn in allem endlichen Sein als solchem irgend etwas wäre, das als von Gott unabhängig in die Entstehung desselben eingegangen wäre: so könnte, weil eben dies auch in uns sein müßte, das schechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in Beziehung auf uns selbst keine Wahrheit haben. Würde

[1] Ps. 33, 6—9. Ps. 104. Hiob 34, 4 flgd.

hingegen Gott als ſchaffend auf irgend eine Weiſe beſchränkt gedacht, alſo demjenigen ähnlich in ſeiner Thätigkeit, was doch ſchlechthin von ihm abhängig ſein ſoll: ſo würde das dieſe Abhängigkeit ausſagende Gefühl ebenfalls nicht wahr ſein können, indem Gleichheit und Abhängigkeit ſich gegenſeitig aufheben, und alſo das Endliche, ſofern es Gott gleich wäre, nicht könnte ſchlechthin von ihm abhängig ſein. Unter einer andern als dieſen beiden Formen aber iſt ein Widerſpruch irgend einer Theorie von der Schöpfung mit der allgemeinen Grundlage unſeres frommen Selbſtbewußtſeins nicht zu denken. Mit dem chriſtlichen Charakter deſſelben aber, da dieſer eine Erfahrung ſchon vorausſezt, kann eine Lehre von der bloßen Schöpfung, weil ſie auf das Fortbeſtehen keine Rükkſicht nimmt, auch nicht in Widerſpruch ſtehen. Die chriſtliche Frömmigkeit kann alſo bei dieſen Forſchungen kein anderes Intereſſe haben, als nur ſie von dieſen beiden Klippen entfernt zu halten. Ob nun aber dieſes leicht ſei, oder auch hier wer die eine vermeiden will nur zu leicht der andern nahe kommt, das muß ſich aus der näheren Betrachtung der in die Glaubenslehre aufgenommenen Zuſäze ergeben.

§. 41. Wenn der Begriff der Schöpfung weiter entwikkelt werden ſoll, ſo muß das Entſtehen der Welt zwar ganz auf die göttliche Thätigkeit zurükkgeführt werden, aber nicht
215 ſo, daß dieſe nach Art der menſchlichen beſtimmt werde; und das Entſtehen der Welt ſoll als die allen Wechſel bedingende Zeiterfüllung dargeſtellt werden, aber nicht ſo, daß die göttliche Thätigkeit ſelbſt eine zeitliche würde.

Conf. Belg. XII. Credimus Patrem per verbum hoc est filium suum coelum et terram ceterasque creaturas omnes quandoque ipsi visum fuit, ex nihilo creasse. — Jo. Dam. d. orth. f. II, 5. . . ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα. — Luth. z. Gen. II, 2. §. 7. Und iſt Gott in Summa außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit. — Ebend. Alles was Gott hat ſchaffen wollen, das hat er geſchaffen dazumal, da er ſprach, ob es wohl nicht alles

plötzlich allda vor unſern Augen ſcheint . . . Ich zwar bin etwas neues . . aber . . . für Gott bin ich gezeuget und gewahret bald am Anfang der Welt, und dies Wort, da er ſprach, Laſſet uns Menſchen machen, hat auch mich geſchaffen. — Hilar. d. f. Tr. XII, 40. Nam etsi habeat dispensationem sui firmamenti solidatio — sed coeli terrae ceterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur. — Anselm. Monol. 9. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive ut aptius dicitur forma . . quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis. — Phot. Bibl. p. 302. Bekk. ὅτι ὁ Ὠριγένης ἔλεγε συναΐδιον εἶναι τῷ . . θεῷ τὸ πᾶν. Εἰ γὰρ, ἔφασκε, οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων . . οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων . . . ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα . . . καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται Θεόν· εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. — Hilar. d. f. Tr. XII. 39. Cum enim praepararetur coelum aderat Deo. Numquid coeli praeparatio Deo 216 est temporalis? ut repens cogitationis motus subito in mentem tamquam antea torpidam . . subrepserit, humanoque modo fabricandi coeli impensam et instrumenta quaesierit? . . . Quae enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt adhuc fient, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum ac repens est, iam facta sunt: dum et temporum dispensatio est ut creentur, et iam in divinae virtutis praesciente efficientia sint creata. — Augustin. d. civ. D. XI. 4, 2. Qui autem a Deo factum fatentur, non tamen eum voluit temporis habere sed suae creationis initium, ut modo quodam via intelligibili semper sit factus: dicunt quidem aliquid etc. ibid. XII. 15. Sed cum cogito cuius rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco. — ibid. 17. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. — Idem de civ. D. XI, 6. Procul dubio non est mundus factus in tempore sed cum tempore. — Idem de Genes. c. Man. I, 2. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat.

1. Der Ausdrukk aus Nichts läugnet, daß vor der Entſtehung der Welt irgend etwas außer Gott vorhanden geweſen, was als Stoff in die Weltbildung eingegangen wäre; und ohnſtreitig würde die Annahme eines unabhängig von der göttlichen Thätigkeit vorhandenen Stoffes das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zerſtören, und die wirkliche Welt darſtellen als eine Miſchung aus dem was durch Gott und dem was nicht durch Gott da wäre. Indem nun aber dieſe Formel unläugbar die Ariſtoteliſche Kategorie ἐξ οὐ zurükkruft und derſelben nachgebildet iſt: ſo erinnert ſie auf der einen Seite an die menſchliche Art zu bilden, welche einem vorhandenen Stoff die Form giebt, auf der andern Seite an das Verfahren der Natur in der Zuſammenſezung der Körper aus mehreren Elementen. In ſo fern nun hiedurch alles was ſchon Naturverlauf iſt ſtreng von der erſten
217 Entſtehung geſchieden und eben ſo die Schöpfung über die bloße Geſtaltung hinaus gehoben wird, iſt der Ausdrukk auch tadellos. Nur ſieht man aus Hilarius und Anſelmus wie leicht ſich doch hinter die Verneinung des Stoffs ein Vorherſein der Geſtalten vor den Dingen natürlich nicht außer Gott ſondern in Gott verſtekkt. Auch dieſes erſcheint an ſich ganz unverfänglich; aber indem nun doch die beiden Glieder dieſes Gegenſazes Stoff und Form ſich nicht gleich zu Gott verhalten, wird dieſer doch aus der Indifferenz gegen den Gegenſaz hinausgerükkt und alſo gewiſſermaßen unter denſelben geſtellt. Daher auch natürlich dieſes Sein der Formen in Gott vor dem Daſein der Dinge als doch ſchon auf daſſelbe ſich beziehend ein Vorbereiten genannt werden kann. Allein hiedurch wird ſogleich die andere Regel verlezt und wir müſſen dagegen Luthers Ausſpruch geltend machen; denn Gott bleibt nicht mehr außer aller Berührung mit der Zeit, wenn es zwei göttliche Thätigkeiten giebt, die wie Vorbereitung und Schöpfung nur in einer beſtimmten Zeitfolge gedacht werden können. Anſelm ſpricht dieſe Zeitlichkeit nach ſeiner Art am trokkenſten und unbefangenſten aus. Hilarius möchte ſie aufheben; aber dies gelingt ihm eigentlich doch nur mit dem, was

jezt noch einzeln in der Zeit entſteht nicht aber mit der urſprünglichen Schöpfung; denn von dieſer kann man nicht ſagen, daß ſie in der vorherwiſſenden Wirkſamkeit, ſchon ehe ſie wurde, wäre geſchaffen geweſen. — Nur beiläufig kann hier bemerkt werden, daß der Ausdrukk aus Nichts auch öfter vorkommt um die Erſchaffung der Welt zu unterſcheiden von der Erzeugung des Sohnes [1]. Wäre nun die lezte allgemein anerkannt eine 218
ewige und die erſte eben ſo allgemein anerkannt eine zeitliche, ſo wäre nicht nöthig noch einen andern Unterſchied aufzuſtellen; oder auch wenn man nur auf dieſem Gebiet vollkommen einig wäre über den Unterſchied zwiſchen Erzeugen und Erſchaffen. Doch iſt auch ſo der Ausdrukk zu dieſem Zweck nicht nöthig, indem, wenn man auch Wort und Sohn gar nicht identificirt, ſchon der Ausdrukk durch das Wort gemacht ſein [2] jeder Verwechſelung dieſer Art hinlänglich vorbeugt, ſelbſt wenn man den Unterſchied zwiſchen Schaffen und Erzeugen nicht hervorhebt.

2. Wenn wir nun ſo ſtreng wie oben angedeutet iſt die erſte Entſtehung ſondern, daß wir alles nicht ſchlechthin primitive ſchon zu dem in der Entwikklung begriffenen Naturlauf rechnen, und alſo unter den Begriff der Erhaltung bringen: ſo iſt die Frage, ob die Schöpfung ſelbſt eine Zeit eingenommen, ſchon verneinend erledigt. Die Unterſcheidung einer erſten und zweiten Schöpfung oder einer unmittelbaren und mittelbaren kommt immer zurükk entweder im allgemeinen, auf das Werden des zuſammengeſezten aus dem einfachen [3], und auf das des organiſchen

---

[1] Fecisti enim coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo — et aliud praeter te non erat unde faceres ea, et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Augustin. Conf. XII, 7.

[2] Denn es ſind alle Dinge durch Gottes Wort alſo gemacht, daß ſie billiger geboren, denn geſchaffen oder erneuert heißen mögen, denn da iſt kein Inſtrument oder Werkzeug hinzugekommen. Luth. Th. V. S. 1102.

[3] Τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ Θεὸς ὅσα ποίησεν ἐκ μὴ ὄντων· ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ μετέβαλεν ὡς ἠθέλησε. Hippolyt. in Genes.

aus dem elementariſchen [1]. Hier aber wieder eine Schöpfung eintreten laſſen hebt entweder den Unterſchied zwiſchen Schöpfung und Erhaltung ganz wieder auf, oder es ſezt differente Stoffe ohne alle ihnen einwohnende Kräfte voraus, welches ein völlig
219 leerer Gedanke iſt. Sondern wenn man auch bei Schöpfung zunächſt an Stoffe denkt, wiewol vollkommen eben ſo nahe liegt an Kräfte zu denken: ſo muß doch von da an ein lebendiges bewegliches Sein beſtanden und ſich weiter fort entwikkelt haben, ſonſt wäre die Schöpfung des bloßen Stoffes doch auch nur eine Vorbereitung geweſen, eine äußere materielle entſprechend jener inneren formellen. Wir dürfen daher dieſe Beſtimmungen einer Zeit zurükk geben, die ſich in ſolchen Abſtractionen gefallen konnte, weil von einer dynamiſchen Anſicht der Natur keine Rede war. Eine andere auch gar nicht in unſerm Gebiet einheimiſche Frage über das Verhältniß der Weltſchöpfung zur Zeit iſt die, ob eine Zeit vor der Welt geweſen oder ob die Zeit erſt mit der Welt begonnen habe. Nehmen wir aber Welt in dem weiteſten Sinne: ſo dürfen wir das erſte nicht bejahen laſſen, weil eine Zeit vor der Welt ſich nur könnte auf Gott bezogen haben, und dieſer alſo in die Zeit verſezt würde. Die Conf. belg. mit ihrem quando ipsi visum fuit fällt aber offenbar in dieſen Fehler, und wir müſſen uns dagegen auf die Formeln des Auguſtinus zurükkziehn. — Der Streit endlich über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt, den man auf die Frage zurükkführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geſchöpfe gedacht werden könne oder müſſe, betrifft ebenfalls keineswegs den unmittelbaren Gehalt des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es iſt daher an und für ſich gleichgültig, wie er entſchieden wird. Nur in ſofern man mit der Vorſtellung einer Schöpfung in der Zeit den eines Anfangs der göttlichen Thätigkeit nach außen oder eines Anfangs göttlicher Herrſchaft verbinden muß, wie Origines die Sache dar-

[1] *Τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, οἷον οὐρανὸν*, wo *οὐρανὸς* die ariſtoteliſche fünfte Subſtanz iſt, *γῆν ἀέρα πῦρ ὕδωρ· τὰ δὲ ἐκ τούτων, οἷον ζῶα φυτὰ* etc. Joan. Damasc. II, 25.

ſtellt, ſo würde dadurch Gott in das Gebiet des Wechſels geſtellt, als zeitlich, mithin der Gegenſaz zwiſchen ihm und dem endlichen Sein verringert, wodurch denn freilich die Reinheit des Abhängigkeitsgefühls gefährdet wird. Wenn Auguſtin um dies zu vermeiden doch nur Einen göttlichen Willensact für das frühere Nichtſein und das ſpätere Sein der Dinge aufſtellt: ſo genügt dies wol ſchwerlich. Dann gehört ein gleich wirkſamer göttlicher Wille dazu, damit die Welt früher nicht ſei: ſo muß man annehmen, daß ſie ohne dieſen göttlichen Willen früher werde geworden ſein, mithin daß ein Vermögen ins Daſein zu treten unabhängig von Gott vorhanden ſei. Iſt aber derſelbe Eine göttliche Wille doch während des Nichtſeins der Dinge auch ein unwirkſamer, indem er eben ſo wenig etwas verhindert als hervorbringt: ſo bleibt doch das Uebergehen aus dem Nichthandeln in das Handeln, wenn man es auch anders ausdrükkt als Uebergang aus dem Wollen in die Wirkſamkeit [1], wogegen ſich nicht denken läßt wie die Vorſtellung, daß Gott nicht ohne von ihm ſchlechthinig abhängiges iſt, auf irgend eine Weiſe ſollte das fromme Selbſtbewußtſein ſchwächen oder verwirren können. Wie denn auch die hier noch gar nicht zu behandelnde Zurükkführung des Wortes, wodurch Gott die Welt geſchaffen, auf das Wort welches von Ewigkeit bei Gott war, ſich nur zur rechten Klarheit bringen läßt [2], wenn nicht durch das ewige Wort auch ewig geſchaffen wird. 220

Zuſaz. Man kann hieher auch noch die Beſtimmung rechnen, daß Gott die Welt durch einen freien Beſchluß geſchaffen. Nun verſteht ſich von ſelbſt daß derjenige ſchlechthin frei iſt von welchem alles ſchlechthin abhängig iſt. Nur wenn man ſich bei

---

[1] Addamus eum ab aeterno id voluisse. Quicquid enim vult, id voluit ab aeterno. Jam quod voluerat ab aeterno id aliquando tandem factum est. Nun wirkte er alſo und war thätig daß die Welt entſtand. Morus Comment. T. 1. §. 292.

[2] Vgl. Luther W. A. I. S. 23. — 28. u. III. S. 36 — 40.

dem freien Beſchluß eine Berathung vorhergehend denkt, auf
221 welche eine Wahl folgt, oder wenn man jene Freiheit ſo ausdrükkt, daß Gott die Welt auch eben ſo gut nicht hätte ſchaffen können, weil man meint es ſei nur entweder dieſes möglich, oder daß Gott die Welt habe ſchaffen müſſen: ſo hat man ſchon vorher ſich Freiheit nur im Gegenſaz mit Nothwendigkeit gedacht, und alſo, indem man Gott eine ſolche Freiheit zuſchreibt, ihn in das Gebiet des Gegenſazes geſtellt.

Erſter Anhang. Von den Engeln.

§. 42. Da dieſe in den altteſtamentiſchen Büchern einheimiſche Vorſtellung auch in das neue Teſtament hinübergekommen iſt, und auf der einen Seite weder etwas unmögliches in ſich ſchließt, noch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewußtſeins im Widerſpruch ſteht, auf der andern Seite aber nirgends in den Kreis der eigentlichen chriſtlichen Lehre hineingezogen iſt: ſo kann ſie auch ferner in der chriſtlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären etwas über ihre Realität feſtzuſtellen.

1. Die Erzählungen von Abraham, Loth, Jakob, von der Berufung des Moſes und Gideon, der Verkündigung des Simſon, tragen das Gepräge deſſen, was wir Sage zu nennen pflegen, ſehr deutlich an ſich, ja in mehreren derſelben werden Gott ſelbſt und die Engel des Herrn ſo mit einander verwechſelt, daß das Ganze auch kann als eine Theophanie gedacht werden, wo dann das zur ſinnlichen Wahrnehmung gelangende gar nicht braucht die Erſcheinung eines von Gott verſchiedenen ſelbſtändi-
222 gen Weſens zu ſein. In dieſer Unbeſtimmtheit alſo iſt die Vorſtellung älter als dieſe Erzählungen, ja vielleicht noch als die erzählten Begebenheiten, und dann auch nicht ausſchließend hebräiſch

im engeren Sinne, welches auch aus mancherlei andern Spuren, z. B. der Geſchichte des Bileam hervorzugehen ſcheint. Dichteriſche Ausführungen mancher Art in den Pſalmen und Propheten leiten auch darauf, daß alles, was ein Träger eines göttlichen Befehls iſt, auch Engel kann genannt werden; ſo daß bisweilen beſtimmte beſondere Weſen unter dieſem Ausdrukk zu denken ſind, bisweilen auch nicht. Jenes nun haben wir wol zunächſt nicht anders zu erklären, als wie überhaupt verſchiedene Völker unter verſchiedenen Formen ſich geiſtige Weſen mannigfaltiger Art gebildet haben, weil nämlich das Bewußtſein von der Gewalt des Geiſtes über den Stoff immer, je weniger die Aufgabe noch gelöſt iſt, um deſto mehr eine Neigung in ſich ſchließt, mehr Geiſt vorauszuſezen als der ſich in der menſchlichen Gattung manifeſtirt, und andern als wie die thieriſchen lebendigen Kräfte und Kunſttriebe die erſt ſelbſt mit ihrer Gewalt über den Stoff ſollen als Stoff in unſere Gewalt gebracht werden. Wir nun, welchen die Mehrheit der Weltkörper bekannt iſt, befriedigen jenes Verlangen durch die uns geläufige Vorausſezung, daß dieſe großentheils oder alle mit nach verſchiedenen Stufen beſeelten Weſen erfüllt ſind. Vorher aber blieb nichts anders übrig, als entweder die Erde ſelbſt mit uns verborgenen geiſtigen Weſen zu bevölkern oder den Himmel. Das jüdiſche Volk ſcheint ſich entſchieden mehr an das lezte gehalten zu haben, zumal ſeit das höchſte Weſen zugleich als der König des Volks gedacht wurde, alſo Diener in ſeiner Nähe haben mußte, um ſie beliebig an jeden Punkt ſeines Reichs zu ſenden, und ſie in jeden Zweig der Verwaltung eingreifen zu laſſen, und dies iſt auch gewiß die am meiſten ausgebildete Vorſtellung von Engeln. Wir müßten ſie demnach gänzlich trennen von unſerer Vorſtellung des auf andern Weltkörpern ihrer Natur gemäß in Verbindung mit einem 223
Organismus entwikkelten geiſtigen Lebens; denn die bibliſche Vorſtellung kann man hierauf nicht zurükkführen [1], ſondern ſezt

[1] Vgl. Reinh. Dogm. §. 50.

dann etwas ganz fremdes an deren Stelle. Wir würden ſie uns vielmehr denken müſſen als keinem Weltkörper beſtimmt angehörige geiſtige Weſen, die ſich nach der Beſchaffenheit eines jeden für ihr Geſchäft auf demſelben einen wenn auch nur vorübergehenden Organismus anbilden können, wie ſie denn auch auf dem unſrigen nur auf vorübergehende Weiſe von Zeit zu Zeit ſollen erſchienen ſein. Und offenbar wiſſen wir von dem zwiſchenweltlichen Raum ſowol als von den möglichen Verhältniſſen zwiſchen Geiſt und Körper viel zu wenig, um die Wahrheit einer ſolchen Vorſtellung ſchlechthin abläugnen zu dürfen. Ja wenn wir die Erſcheinung derſelben als etwas wunderbares anſehn: ſo geſchieht dies weit weniger, weil wir nothgedrungen behaupten müßten, daß ein ſolches vorübergehendes Eintreten fremder Weſen in unſeren Lebenskreis an ſich den Naturzuſammenhang aufhöbe, als vielmehr weil ihre Erſcheinung — im Chriſtenthum überall aber auch großentheils im alten Teſtament — an beſondere Entwikklungs- und Offenbarungspunkte geknüpft iſt. Im neuen Teſtament erſcheinen die Engel bei der Verkündigung Chriſti und ſeines Vorläufers und bei Chriſti Geburt außerhalb des eigentlichen Kreiſes der evangeliſchen Ueberlieferung in mehr oder weniger dichteriſch gehaltenen Erzählungen. Das leztere gilt gewiſſermaßen auch von dem ſtärkenden Engel in Gethſemane, für den wenigſtens kein Zeuge angeführt wird. Bei der Auferſtehung und Himmelfahrt, ſo wie bei der Bekehrung des Cornelius und der Befreiung des Petrus kann man zweifelhaft ſein, ob Engel oder Menſch gemeint ſind; und in der Erzählung vom Philippus wechſelt nach altteſtamentiſcher Weiſe der
224 Ausdrukk Engel des Herrn und Geiſt. Späterhin verſchwinden ſie auch in der apoſtoliſchen Geſchichte gänzlich.

2. Ueberall aber werden in unſern heiligen Schriften die Engel nur vorausgeſezt, nirgend aber etwas in Beziehung auf ſie gelehrt. Chriſtus ſelbſt erwähnt ihrer außer den ebenfalls im Gebiet der prophetiſchen Dichterſprache einheimiſchen Beſchreibun-

gen vom jüngſten Tage [1], nur wo er vor der Verachtung der Kleinen warnt [2], und bei der unnüzen Vertheidigung des Petrus [3]. Wollte man nun dieſes didaktiſch faſſen, ſo müßte man auch als Lehre aufſtellen, daß die Kinder oder vielleicht alle einzelnen Menſchen beſondere Engel haben, daß die Engel das Angeſicht Gottes ſehen, und daß ſie legionenweiſe können verwendet werden [4]. Daſſelbe gilt auch von den apoſtoliſchen Stellen, wenn man jene dunkeln und vieldeutigen Ausdrükke von Thronen und Herrſchaften [5] auf Engel beziehen will. Ja auch im Briefe an die Hebräer [6] wird doch nicht ſowol über die Engel dogmatiſirt, als nur vermittelſt derſelben; denn behauptet wird auch, daß Chriſtus weit erhabener ſei als alle Engel, wie ſie in den altteſtamentiſchen Geſchichten ſo wie in den Propheten und Pſalmen vorkommen; denn auf die neuteſtamentiſchen Engelerſcheinungen wird keine Rükkſicht genommen. Chriſtus alſo und die apoſtoliſchen Männer könnten dies alles geſagt haben, ohne daß ſie eigene wirkliche Ueberzeugung von dem Daſein ſolcher Weſen gehabt hätten oder hätten mittheilen gewollt: ſondern nur ſo wie überall jeder ſich volksthümliche Vorſtellungen aneignet, indem man nämlich gelegentlich Gebrauch davon macht bei der Behandlung anderer Gegenſtände, wie auch wir von Feen 225
und Geiſtererſcheinungen reden können, ohne daß dieſe Vorſtellungen mit denen, die unſere eigentlichen Ueberzeugungen bilden, in irgend eine beſtimmte Beziehung geſezt wären. Gar nicht alſo auf dieſelbe Weiſe iſt dies gemeint, wie man bei dem, was gewöhnlich Anbequemung genannt wird, vorausſezt, daß derjenige, der ſich zu herrſchenden Vorſtellungen herabläßt, ſelbſt eine andere jenen widerſprechende Ueberzeugung hat. Auch die Bekenntnißſchriften der proteſtantiſchen Kirche haben dieſe Vorſtellung nur gelegentlich mit aufgenommen, und die Ausdrükke zeigen deutlich genug, daß ſie keinen Werth darauf legen, etwas über die En-

[1] Matth. 16, 27. u. 25, 31. [2] Matth. 18, 10. [3] Matth. 26, 53.
[4] Offenbar bildlich iſt Joh. 1, 51. [5] Koloſſ. 1, 16. [6] Hebr. 1, 4 flgd.

gel zu lehren [1]. Keinesweges als ob die Sache selbst den Reformatoren nicht geläufig gewesen wäre, oder als ob sie an der buchstäblichen Wahrheit der in der Schrift erzählten Engelerscheinungen gezweifelt hätten, wovon ihre kirchlichen Lieder das Gegentheil bezeugen; nur einen großen Werth auf dem Gebiet der Frömmigkeit legten sie ihr keinesweges bei.

§. 43. Das einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden kann, ist dieses, daß ob Engel sind auf unsere Handlungsweise keinen Einfluß haben darf, und daß Offenbarungen ihres Daseins jezt nicht mehr zu erwarten sind.

1. Es ist nicht ohne vielerlei Bedenken das Vertrauen der Christen auf den Schuz der Engel zu verweisen. Denn zuerst daß sie die Macht der bösen Geister abwehren [2], möchte schwer-
226 lich andern als Kindern ohne Nachtheil vorgetragen werden können, indem wir gegen alles, was dem Teufel zugeschrieben zu werden pflegt, die geistige Rüstung gebrauchen sollen, welche die Schrift [3] uns empfiehlt, nicht aber uns auf einen englischen Schuz verlassen. Und nicht minder bedenklich ist es, auch einen äußern Schuz durch Engel zu lehren [4]. Denn daß Gott der Engel hiezu nicht nöthig habe, muß man wohl lehren, wenn man nicht eine beständige Wirksamkeit der Engel annehmen will, und also den Naturzusammenhang ganz aufheben. Wie es aber mehr Trost gewähren soll, wenn Gott sich der Engel bedient, als wenn unsere Bewahrung auf dem Wege der Natur bewirkt wird, so daß sich Gott um unserer Schwachheit willen lieber der Engel bediene

---

[1] Apol. conf. Art. IX. Praeterea et hoc largimur quod angeli orent pro nobis. Art. Smalc. Etsi angeli in coelo pro nobis orent etc.

[2] Luth. Catech. min. Tuus sanctus angelus sit mecum ne diabolus quidquam in me possit.

[3] Eph. 6, 11 flgd. 1 Petr. 5, 8. 9.

[4] Vgl. Calvin. Institt. I. XIV, 6—11.

und uns dies offenbare, das möchte auf der einen Seite ohne sehr beschränkte ja fast kindische Vorstellungen von Gott nicht durchzuführen sein; auf der andern Seite kann es nur die Eitelkeit nähren, wenn man annimmt, daß eine ganze Gattung eigentlich höherer Wesen nur zu unserm Dienst vorhanden ist. Daher ist in unsern Bekenntnißschriften weislich — wiewol eigentlich im Gegensaz zu den Heiligen der römischen Kirche — an die Stelle der thätigen Einwirkung der Engel ihre Fürbitte für uns getreten; nur der biblischen Stelle [1], auf welche man dieses gegründet hat, können wir keine beweisende Kraft beilegen. Es ergiebt sich auch von selbst, daß diese Vorstellung unter den Christen ihren Einfluß verliert, da sie einer Zeit angehört, wo die Kenntniß der Naturkräfte noch sehr gering war, und die Herrschaft des Menschen über dieselben auf der niedrigsten Stufe stand. Unsere Betrachtungen nehmen jezt bei jeder solchen Veranlassung schon unwillkührlich einen ganz anderen Gang, so daß wir nicht leicht im thätigen Leben auf die Engel zurükkkommen. Auch was 227
Luther [2] ausführt, hat was die Engel betrifft vorzüglich die Tendenz, allen Leichtsinn zurükk zu halten, der durch das übernatürliche so gern hervorgelokkt wird. Das Vertrauen aber, welches er stärken will, wird dasselbige sein, auch wenn wir nicht an die Engel denken, sondern den göttlichen Schuz auf dem gewöhnlichen Wege erwarten. Hat sich aber die Kirche gegen die Verehrung der Engel erklärt, so können wir mit Recht sagen, es würde die schlimmste Art der Verehrung sein, wenn wir glaubten, aus Rükk-

---

[1] Zacchar. 1, 12.

[2] Zu Genes. II. §. 19. Die Engel sollen wol unsre Hüter sein und uns bewahren; aber sofern wir auf unsern Wegen bleiben. Auf diese Auflösung weiset Christus hin, da er dem Teufel das Gebot aus Deuteron. 6, 16. vorhielt. Denn damit zeigt er an, daß des Menschen Weg nicht wäre in der Luft fliegen. Drum wenn wir in unserm Beruf oder Amt sein aus Gottes oder der Menschen, die des Berufs rechten Fug haben, Befehl, da sollen wir glauben, daß uns der Schuz der lieben Engel nicht fehlen kann.

ſicht auf ihren uns unbekannten Dienſt irgend etwas unterlaſſen zu dürfen von der uns anbefohlenen Sorge für uns und Andere.

2. Genauer betrachtet aber läßt ſich aus allen Engelerſcheinungen von welchen wir Nachricht haben nichts für gegenwärtige und künftige Zeiten ſchließen. Denn theils kommen dieſe Erſcheinungen in jener Urzeit vor als der Zuſammenhang des Menſchen mit der Natur noch nicht geordnet, und er ſelbſt noch nicht entwikkelt war; und da für jene Zeit ſelbſt manchen Philoſophen die Annahme einer Erziehung durch höhere Weſen nicht fremd iſt, ſo könnten auch dieſe warnenden und zuſprechenden Erſcheinungen ein Nachhall von jener Verbindung ſein. Späterhin finden wir die Engel faſt nur an großen Entwikklungspunkten, wo auch anderes wunderbare vorzukommen pflegt. Und wenn auch ältere
228 Kirchenlehrer behaupten [1] das ſo lange Zeit unterbrochen geweſene Verkehr zwiſchen Engeln und Menſchen ſei erſt durch Chriſtum recht wiederhergeſtellt worden: ſo iſt auch das eben ſo zu verſtehen, denn dieſe Wiederherſtellung hat doch nicht über das apoſtoliſche Zeitalter hinausgereicht. Kommen ſie nun ſogar nicht in unſern Bereich, ſo iſt auch gar kein Grund genauere Unterſuchungen anzuſtellen über die Schöpfung der Engel an ſich oder in Bezug auf die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte, ſo wie auch über ihre anderweitigen Beſchaffenheiten, Lebensweiſe und Verrichtungen [2]. Vielmehr bleibt der Gegenſtand für das eigentliche dogmatiſche Gebiet völlig problematiſch, und es iſt nur anzuerkennen ein Privatgebrauch von dieſer Vorſtellung und ein liturgiſcher. Jener wird ſich doch immer nur darauf beſchränken, die höhere Bewahrung ſofern ſie ſich nicht bewußter menſchlicher Thätigkeit bedient zu verſinnlichen. Bei dem liturgiſchen Gebrauch hat man von jeher vorzüglich darauf Bedacht genommen, daß Gott vorgeſtellt werden ſoll als von reinen und unſchuldigen endlichen Geiſtern umgeben [3].

---

[1] Vgl. Chrysost. zu Kol. 1, 20. [2] Vgl. Reinhard Dogm. §. 53. 54. [3] Vgl. Hebr. 12, 22.

Zweiter Anhang. Vom Teufel.

§. 44. Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit niemanden zumuthen kann; aber unsere Kirche hat auch niemals einen doctrinalen Gebrauch davon gemacht.

1. Die Hauptmomente in der Vorstellung sind diese, daß geistige Wesen von hoher Vollkommenheit, welche in naher 229
Verbindung mit Gott lebten, aus diesem Zustande freiwillig in einen Zustand des Widerspruchs und der Empörung gegen Gott übergegangen sind. Nun kann man aber von Niemand fordern dieses anzuschauen, wenn man ihm nicht über eine Menge von Schwierigkeiten hinweghelfen kann. Zuerst nämlich lassen sich von diesem sogenannten Fall der guten Engel, je vollkommener sie sollen gewesen sein, um so weniger andere Motive angeben, als welche, wie z. B. Hoffahrt und Neid, einen solchen Fall schon voraussezen [1]. Sollen nun ferner auch nach dem Fall die natürlichen Kräfte des Teufels unverrükkt geblieben sein [2]: so ist nicht zu begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetesten Einsicht sollte bestehen können. Denn diese Einsicht muß zuerst jeden Streit gegen Gott als ein völlig leeres Unternehmen darstellen; und nur für den kann dabei eine freilich auch nur augenblikkliche Befriedigung gedacht werden, dem es an wahrer Einsicht fehlt, wogegen der einsichtsvolle, um in solchen Streit

---

[1] Sehr richtig Luther (Hall. Ausg.) Th. I. S. 36. Und hat Bernardus diese Gedanken, daß Lucifer an Gott gesehen habe, daß der Mensch über der Engel Natur sollte erhoben werden; darum habe der hoffärtige Geist solche Seligkeit den Menschen mißgegönnt und sei also gefallen. Aber solche Gedanken bleiben in ihrem Werth. Ich zwar wollte nicht gern einen dazu zwingen, daß er solchen Meinungen verfallen sollte.

[2] Vgl. Luther Ebend. S. 261. 262.

ſich zu begeben und darin zu verharren, nothwendig müßte unſelig ſein und bleiben wollen. Eben dieſes nun erklärt man ſich beim Menſchen, weil es aus dem Subject ſelbſt nicht zu erklären iſt, am liebſten als Beſeſſenheit; kann es nun aus dem vollkommneren Zuſtand der Engel noch weniger erklärt werden, von wem müßten denn dieſe beſeſſen geweſen ſein? Hat aber der Teufel bei
230 ſeinem Fall auch den allerſchönſten und reinſten Verſtand verloren, wie es denn freilich die größte Zerrüttung iſt, wenn er aus Gottes Freund deſſen allerbitterſter und verſtockteſter Feind geworden iſt: ſo läßt ſich auf der einen Seite nicht einſehn, wie durch Eine Verirrung des Willens der Verſtand für immer ſollte verloren gehen können, wenn nicht jene ſelbſt ſchon auf einem Mangel an Verſtand beruhte; auf der andern Seite wäre nicht zu begreifen, wie der Teufel nach einem ſolchen Verluſt ſeines Verſtandes noch ſollte ein ſo gefährlicher Feind ſein können, da nichts leichter iſt als gegen das unverſtändige Böſe zu ſtreiten. Eben ſo ſchwer iſt nun auch das Verhältniß der gefallenen Engel zu den andern zurecht zu legen. Denn wenn ſie ſich gleich wären, und es doch für die einen nicht beſondere perſönliche Motive geben konnte, wie iſt es zu begreifen, daß die Einen geſündiget haben und die andern nicht? Und gewiß nicht minder ſchwierig, wenn man annimmt [1], daß die Engel insgeſammt vor dem Fall des einen Theils in einem wandelbaren Stand der Unſchuld geweſen ſeien, daß aber wie die Einen um Einer That willen für immer gerichtet und verdammt worden, eben ſo die Andern um Eines Widerſtandes willen für immer alſo confirmiret und verſichert worden, daß ſie hernach nie mehr haben fallen können. Was endlich den Zuſtand der gefallenen Engel nach dem Fall betrifft: ſo iſt auch dieſes beides ſchwer zuſammen zu denken, daß ſie ſollen von großen Uebeln bedrükkt noch größere erwarten, und doch zugleich aus Haß gegen Gott und um ſich das Gefühl ihrer Uebel zu erleichtern, in einem

[1] Vgl. Luther Ebend. S. 202.

thätigen Widerstand gegen Gott begriffen sein, und doch nichts wirklich ausrichten können, als mit Gottes Willen und Zulassung [1], in welchem Falle sie ja weit mehr Linderung ihrer Uebel und Befriedigung ihres Hasses gegen Gott finden würden in 231
gänzlicher Unthätigkeit. Soll endlich der Teufel mit seinen Engeln als ein Reich gedacht werden, mithin alle auf eine zusammenstimmende Weise jedoch immer nur nach außen und namentlich auf die menschlichen Angelegenheiten wirkend: so ist ein solches Reich theils unter der eben aufgestellten allgemein anerkannten Beschränkung nicht zu denken, wenn der Oberherr nicht auch allwissend ist, und vorher weiß was Gott gestatten wird, theils auch drängt nicht nur das meiste Böse in Einem Menschen dasselbe in Anderen zurükk, sondern auch in jedem Ein Böses das andere.

2. Es gäbe vorzüglich zwei Oerter, wo von dieser Vorstellung ein doctrineller Gebrauch gemacht werden könnte, nämlich wenn man das Böse im Menschen auf das frühere Böse im Satan zurükkführte und aus diesem erklärte, und dann wenn man den Teufel bei den Strafen für die Sünde als thätig aufführte. Unsere Bekenntnißschriften aber sind zu vorsichtig, um irgend etwas in diesen Lehrstükken auf eine so gewagte Vorstellung zu gründen. Denn was das erste betrifft, so stellen sie den Teufel mit den Bösen nur zusammen höchstens als Vordermann an ihre Spize [2], auf welche Weise durch das Vorhandensein des Bösen im Satan nichts aufgehellt wird für die Erklärung des Bösen im Menschen, sondern jenes bleibt eben so für sich zu erklären wie dieses. Und wenn auch in andern Stellen auf die Verführung des Satans zurükkgegangen wird [3], so ist in einigen

[1] Mosh. Th. dogm. T. I. p. 417 sq. Calv. Instit. I. 14, 16.

[2] Aug. conf. 19. Causa peccati est voluntas diaboli et malorum, quae . . . avertit se a Deo.

[3] Conf. belg. XIV. verbis diaboli aurem praebens. — Conf. helv. VIII. instinctu serpentis et sua culpa. — Sol. decl. 1. seductione Satanae iustitia concreata amissa est.

derſelben die Abſicht weniger auf Erklärung gerichtet als auf
239 Milderung jener Anſicht; daß der Teufel ein ganz anderes Geſchöpf an die Stelle des urſprünglichen geſezt habe, theils ſezt ja auch das Sichverführenlaſſen ſchon immer eine Abweichung und ein böſes voraus, ſo daß die Erklärung doch keine wäre. Und wenn hie und da die Macht und Gewalt des Teufels mit unter die Strafen der Sünde geſezt wird: ſo hat dies theils auf alles, was zur Befreiung der Menſchen von der Sünde und ihren Strafen gehört, keinen andern Einfluß, als wenn von dem Einfluß des Böſen ohne ein perſönliches Oberhaupt geredet würde, theils müßte, wenn die Macht des Teufels, und die verführende iſt doch die größte, erſt eine Folge der Sünde wäre, der Teufel als er die größte Verführung vollbrachte noch ohnmächtig geweſen ſein, welches ebenfalls nicht zuſammenſtimmt. Sonſt aber wird auch die Strafe als etwas dem Teufel und den Böſen gemeinſchaftliches dargeſtellt [1]; wie denn auch die ſonſt freilich ziemlich häufige Vorſtellung, daß der Teufel das Werkzeug Gottes iſt in Beſtrafung der Böſen, mit ſeinem Widerſtreben gegen die göttlichen Rathſchlüſſe im Streit iſt.

§. 45. Da nun auch in den neuteſtamentiſchen Schriften der Teufel zwar häufig vorkommt, aber doch weder Chriſtus noch die Apoſtel eine neue Lehre über ihn aufſtellen, noch weniger dieſe Vorſtellung irgend in unſre Heilsordnung verflechten: ſo dürfen wir über dieſen Gegenſtand nichts anderes für die chriſtliche Glaubenslehre feſtſezen, als daß, was auch über den Teufel ausgeſagt werde, dadurch bedingt iſt, daß der Glaube an ihn auf keine Weiſe als eine
233 Bedingung des Glaubens an Gott oder an Chriſtum auf-

---

2. Conf. aug. 17. impios autem homines et diabolos condemnabit ut sine fine crucientur.

gestellt werden darf, und daß von einem Einfluß desselben innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein kann.

1. Es giebt unter allen neutestamentischen bestimmt und unzweifelhaft vom Teufel handelnden Stellen keine einzige, in welcher Christus oder die Apostel etwas als neu und eigen, sei es auch nur berichtigend oder ergänzend, über diesen Gegenstand vortragen wollten, sondern sie bedienen sich dieser Vorstellung, wie sie unter dem Volk im Schwange ging. Wollte man nun dennoch eine christliche Teufellehre aufstellen, so müßte man auch annehmen, diese Vorstellung sei, so wie Christus und die Apostel sie fanden, vollkommen der Wahrheit gemäß genau und unverbesserlich gewesen; und dies müßte Jeder um so mehr voraussezen, je abgeneigter er wäre das was man gewöhnlich Accommodation nennt bei Christo anzunehmen. Und eine solche Vollkommenheit dieser Vorstellung ist um so wahrscheinlicher, als die Hauptzüge derselben auch im alten Testament keinen Grund haben, ihr Ursprung also völlig apokryphisch ist. Daß nun Christus, und von den Aposteln gilt dasselbige, sich der Vorstellung nur zu andern Zwekken bedient, ohne daß er ihr dadurch eine neue Haltung oder Gewährleistung hat geben wollen, erhellt aus der ganzen Art, wie dieser Gegenstand vorkommt, ohne daß Christo eine besondere Veranlassung dazu war gegeben worden, nämlich immer nur in Gleichnißreden oder sprüchwörtlich oder in kurzen Lehrsprüchen die aber immer einen andern Gegenstand behandeln. In dem Gleichniß vom Säemann sind die Ausdrükke [1] von zweifelhafter Auslegung, und die Feindschaft der Menschen gegen das göttliche Wort liegt dabei eben so nahe als der Teufel. Wäre 234
nun wenigstens von seinem Verhältniß zur menschlichen Seele und seiner Wirkungsart auf dieselbe die Rede: so wäre jene Ungewißheit gehoben, und es könnte eine Lehre von ihm aufgestellt sein; nun steht er höchstens da als eine ganz unbekannte Ur-

[1] πονηρός bei Matth. 13, 19. u. διάβολος bei Lukas.

ſache ſchneller Uebergänge zu einem entgegengeſezten Gemüthszuſtand. Eben ſo wenig kann eine Lehre aufgeſtellt werden aus dem Gleichniß vom Unkraut auf dem Akker. Der Säende ſteht gegenüber dem Menſchenſohn, der offenkundig durch Lehren ſäet, und der Unkraut ſäende thut daſſelbe aber nächtlich, d. h. nicht offenkundig, und ſo wird man auch hier leicht auf die eigentliche Bedeutung des Wortes, den Verläumder geführt. Als eine Lehre daß der Teufel es ſei, welcher das Unkraut auf den von Chriſto beſtellten Akker ſäe, haben die Apoſtel dieſes wenigſtens nicht verſtanden, weil ſie nirgends, wo von falſchen Brüdern oder ganz unwürdigen Gemeingliedern die Rede iſt, den Teufel als Urſache anführen, ſondern höchſtens ſolche dem Teufel übergeben. Denkt man aber daran, daß ſeine Saat durch Kinder des Argen [1] erklärt wird: ſo erinnert die Stelle an eine der wichtigſten [2], wo Chriſtus zu den feindſelig geſinnten Juden ſagt ſie ſeien von dem Vater dem Teufel, wo offenbar nach der Eigenthümlichkeit der hebräiſchen Sprachweiſe dieſe Ausdrükke nur von dem Verhältniß der Aehnlichkeit und Zuſammengehörigkeit gebraucht ſind. Denn eigentlich kann dies niemand nehmen wollen, weil ſie weder in demſelben Sinne vom Teufel abſtammen konnten wie ſie ſich rühmten von Abraham abzuſtammen, noch ſo wie urſprünglich Chriſtus, dem ſie es nur nachſprachen, behauptete Gott zum Vater zu haben. So daß man überall dieſe Stelle unter Vorausſezung der Realität des Teufels nicht ſtreng auslegen kann, ohne ent-
235 weder den Teufel ganz manichäiſch Gott gegen über zu ſtellen, oder auf der andern Seite Chriſtum nur in eben dem weiteren Sinn Sohn Gottes zu nennen, in welchem Jene wirklich Söhne des Teufels heißen konnten. Auf eine Geſchichte des Teufels wird freilich angeſpielt, aber auch nur als auf etwas bekanntes, und auch dieſes wie das vorige ſteht nur da in Beziehung auf den eigentlichen Ausdrukk [3], daß ſie nicht aus Gott wären. Das Gepräge eines ſprüchwörtlichen Gebrauchs trägt der Ausdrukk [4],

[1] υἱοὶ τοῦ πονηροῦ Matth. 13, 38. [2] Joh. 8, 44. [3] Ebend. V. 47.
[4] Lukas 22, 31.

daß der Satan ſich die Jünger gefordert habe um ſie zu ſichten, wobei man offenbar nicht an den Teufel als Oberhaupt des Böſen zu denken hat, ſondern die ganze Redensart iſt aus dem Hiob abgeleitet, und der Satan verhandelt hier auf dieſelbige Weiſe mit Gott wie dort, ſo daß nur von jener ächt bibliſchen Vorſtellung hier ein warnender Gebrauch gemacht wird, wobei keine Abſicht etwas über den Satan zu lehren oder jene Vorſtellung zu beſtätigen zum Grunde liegen kann. Aehnlichem ſprüchwörtlichen Gebrauch gehört auch die Redensart „vom Satan übervortheilt werden“ [1], hier freilich in Verbindung damit, daß Einer dem Satan war übergeben worden, aber abgeſehn hievon gewiß anwendbar in jedem Fall wenn in guter Meinung etwas gethan wird, was dem Guten ſchadet. Nur muß man hier nicht etwa an den Satan denken, der nur das Böſe ans Licht bringt, ſondern an den der das Gute bekriegt. Schwankend zwiſchen beiden Bedeutungen iſt offenbar der brüllende Löwe des Petrus [2]; denn verſchlingen deutet auf den Todfeind, Widerſacher aber auf den Ankläger. So daß dieſe drei Stellen zuſammen gehören, und alſo nuzbare Aneignung einer als höchſt ſchwankend überlieferten bildlichen Vorſtellung einander vollkommen ergänzen. Der Ausdrukk „Fürſt dieſer Welt“, deſſen ſich Chriſtus öfter [3] bedient, geſtat- 236
tet, — wenn man die zuſammengehörigen Stellen vergleicht — eben ſo gut eine andere Auslegung. Wenigſtens wenn auch die Jünger Chriſti dieſe Sentenz auf den Teufel gedeutet haben, iſt er vorübergegangen, ohne daß ſich der Volksüberlieferung etwas anderes als eigenthümlich chriſtliche Lehre gegenüber geſtellt hätte. Denn einige neuteſtamentiſche Schriften [4] rechnen das Gebundenſein des Satans ſchon von früher her, wogegen andere [5] nur freilich auch von zweifelhafter Deutung einen noch fortwährenden

[1] 2 Kor. 2, 10. [2] 1 Petri 5, 8.

[3] Joh. 12, 31. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται. — Joh. 14, 30. ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ οὐκ ἔχει ἐν ἐμοὶ οὐδέν. — Joh. 16, 11. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

[4] 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. [5] 2 Kor. 12, 7. Epheſ. 6, 11. 12.

Kampf mit dem Satan annehmen, ſo daß Chriſtus auf alle Weiſe ſeinen Zwekk verfehlt hätte, wenn er durch obige Ausdrükke eine Lehre hierüber hätte aufſtellen wollen. Die Verſuchungsgeſchichte iſt hierzu eben ſo wenig geeignet. Müßte man ſie auch als eine Thatſache buchſtäblich aufnehmen, wogegen indeß ſehr vieles ſpricht: ſo ließe ſich doch weder aus ihr eine vollſtändige Vorſtellung des Teufels conſtruiren, noch von ihr irgend eine weitere Anwendung machen. An den beiden Stellen wo Chriſtus auf ihm beſonders gegebene Veranlaſſung des Teufels erwähnt [1], iſt von ſo genannten Beſitzungen die Rede, alſo von der Naturbedeutung deſſelben, welche ſchon überhaupt mit dem Glauben nichts zu thun hat. So dunkel auch die erſte Stelle iſt: ſo hängt ſie doch auf das genaueſte mit dem Austreiben der Dämonien zuſammen. Dieſelbe Beziehung hat auch die Aeußerung über das uneinige Reich des Satans; ſo wie die damit zuſammenhängende bildliche Darſtellung von der Rükkkehr eines ausgetriebenen böſen Geiſtes keineswegs die Sicherheit der Heiligung verdächtig machen ſoll, ſondern ebenfalls jenes Naturgebiet von den Teufelsbeſizungen zum Gegenſtand hat, und zunächſt auf den Unterſchied zwiſchen den wirkſamen und dauernden Heilungen Chriſti und den ſcheinbaren und vorübergehenden der jüdiſchen Beſchwörer hinweiſet. In dieſen Fällen und allen ähnlichen welche vorgekommen ſein mögen, uns aber nicht überliefert worden ſind, war eben ſo wenig Veranlaſſung die gangbaren Vorſtellungen einer genauen Prüfung zu unterwerfen als auch bei dem davon gemachten Gebrauch die Abſicht ſein konnte ſie als göttliche Lehre zu ſanctioniren. Bedenkt man nun wie Johannes in ſeinem Briefe [2] den Zuſammenhang zwiſchen dem Teufel und dem der Sünde thut grade ſo ſtellt, wie Chriſtus in ſeiner oben angeführten Rede zu den Juden: ſo hat man auf gleiche Weiſe auch das zu erklären, daß er die Verrätherei des Judas, was übrigens Chriſtus nie thut, dem Teufel zuſchreibt. Die wenigen

237

[1] Luk. 10, 18. u. Matth. 12, 43., parallel Luk. 11, 24. [2] 1 Joh. 3, 8.

noch übrigen apostolischen Stellen [1] sind ebenfalls nicht mehr didaktisch zu gebrauchen, als das bisherige. Hätten nun Christus und die Apostel irgend gewollt die Furcht vor dem Teufel mit in die christliche Frömmigkeit verflechten, und somit auch eine eigenthümliche aus diesem Element des frommen Bewußtseins hergenommene und ihm entsprechende Lehre aufstellen: so hätten sie dieser Vorstellung doch müssen den gehörigen Raum gönnen, theils da, wo sie wirklich lehrend vom Ursprung und der Verbreitung des Bösen im Menschen überhaupt, oder auch von der Art, wie die Sünde noch in den Gläubigen übrig ist, handeln, theils auch wo von der Nothwendigkeit der Erlösung die Rede ist, falls nämlich irgendwie wegen einer Gewalt, die der Teufel über den Menschen hatte, gerade der Sohn Gottes hiezu noth- 238
wendig wäre. Allein weder ist von dem lezten irgendwo die geringste Spur [2] vorhanden, noch findet sich wo von der Sünde gehandelt wird auch da, wo man es am ehesten erwarten sollte, irgend eine Erwähnung des Teufels [3], welches gänzliche Schweigen an allen eigentlich lehrhaften Stellen doch immer höchlich hätte beachtet werden sollen.

2. Mögen nun also nur einige oder auch wirklich alle angeführten und sonst noch dafür angesehenen Schriftstellen vom Teufel handeln: so fehlt es uns an allem Grunde, diese Vorstellung als einen bleibenden Bestandtheil in die christliche Glaubenslehre aufzunehmen, und sie dem gemäß so weit näher zu bestimmen, daß alles dem Teufel zugeschriebene auch wirklich zusammengedacht werden kann. Denn die Vorstellung war in Christo und seinen Jüngern nicht als eine aus den heiligen Schriften des

---

[1] 2 Kor. 4, 4. Ebend. 11, 14. 2 Thessal. 2, 9.

[2] Die Stelle Hebr. 2, 14. 15. ist hierzu wol weniger angethan, da weder von dem Teufel gesagt wird, daß er eine Gewalt über die Menschen habe, sondern nur über den Tod, so daß man hier zunächst an den Todesengel zu denken hat, noch von den Menschen, daß sie dem Teufel, sondern nur, daß sie der Todesfurcht knechtisch unterworfen wären.

[3] Vgl. Matth. 15, 19. Röm. 5, 12—19. Ebend. 7, 7 flgd. Jacob. 1, 12.

alten Bundes hergenommene, noch auch auf irgend einem Wege göttlicher Offenbarung erworbene, ſondern aus dem damaligen gemeinſamen Leben her, alſo auf dieſelbe Weiſe wie ſie mehr oder weniger noch in uns Allen iſt ohnerachtet unſerer gänzlichen Unwiſſenheit über das Daſein eines ſolchen Weſens. Und indem das, wovon wir zu erlöſen ſind, daſſelbige bleibt, mag es Teufel geben oder nicht, und die Art wie wir davon erlöſt werden auch dieſelbe: ſo iſt auch die Frage über das Daſein des Teufels gar keine chriſtlich theologiſche, ſondern nur in dem weiteſten Sinne
239 des Wortes eine kosmologiſche, ganz gleich der über die Natur des Firmamentes und der Himmelskörper. Und wie wir hierüber in der Glaubenslehre eben ſo wenig etwas zu bejahen haben, als zu verneinen; ſo kann auch eben ſo wenig eine Beſtreitung jener Vorſtellung in der Glaubenslehre gefordert werden als eine Begründung derſelben. Nur ſoviel zeigt ſchon das bibliſche Vorkommen, daß ſie im jüdiſchen Volk ſelbſt zuſammengefloſſen war aus zwei oder drei ganz verſchiedenen Beſtandtheilen. Das erſte iſt der das Böſe auskundſchaftende Diener Gottes, der ſeinen Rang und ſein Geſchäft unter den andern Engeln hat, bei dem aber von einem Verſtoßenſein aus der Nähe Gottes nicht die Rede ſein kann. Das andere iſt das böſe Grundweſen des orientaliſchen Dualismus, ſo modificirt wie die Juden allein im Stande waren es ſich anzueignen. Grenzt nun jenes Geſchäft ſchon gewiſſermaßen an eine Freude am Böſen: ſo konnte leicht genug durch eine ſolche Fiction wie der Abfall aus jenem dieſes werden, oder vielmehr der Name von jenem auf dieſes übergehn. Sichtlich ſind aus dieſen beiden Elementen die Formeln des ſcharfſinnigen Calvin zuſammengeſezt [1], die aber doch auch nicht in eine klare Anſchauung zuſammen gehen wollen. Das dritte vielleicht

[1] Institutt. I. 14, 17. Quamvis voluntate et conatu semper Deo aversetur, tamen nisi annuente et volente Deo nihil facere potest. — Legimus eum se sistere coram Deo nec pergere audere ad facinus, nisi impetrata facultate. . . 18. Deus illis fideles cruciandos tradit, impios *gubernandos*.

nicht eben so sichere aber auch aus eignem und fremden zusammengesezte Element ist der Todesengel, welcher also auch als sein Reich in der Unterwelt habend dargestellt werden kann. Wogegen die bei den Besessenen wirksamen Wesen immer anders bezeichnet werden, und nur erst mittelbar mit der Vorstellung des Teufels in Verbindung gebracht werden. Abgesehen nun davon, 240
daß durch die gleiche Betrachtungsweise dieser Zustände die Vorstellung fortgeleitet wurde, hat sie durch die mannigfaltigen Räthsel, welche der plözliche Wechsel der Gemüthszustände für die Selbstbeobachtung darbietet, eine so starke Haltung bekommen, daß man fast sagen kann, sie erzeuge sich in Allen, die nicht für tiefere Untersuchungen geeignet sind, immer von selbst wieder, indem nur zu oft böse Erregungen auf eine höchst seltsame und abgerissene Weise ohne Zusammenhang mit unsern Hauptrichtungen in uns entstehen, ja bis auf einen gewissen Punkt widerstandslos wachsen, so daß wir sie nicht als eignes sondern als fremdes ansehen zu müssen glauben, ohne doch eine äußere Aufreizung dazu nachweisen zu können. Wie nun das am meisten unerwartete Gute, dessen Entstehungsart man nicht ausspüren konnte, vorzüglich dem Dienst der Engel zugeschrieben wurde; eben so erklärte man sich Böses und Uebel, dessen erste Quelle sich nicht entdekken wollte, aus den Tükken und Einwirkungen des Teufels und der bösen Geister. Und so bietet sich die Vorstellung immer wieder dar, wenn wir vornehmlich in Beziehung auf das Böse an die Grenze unserer Beobachtung kommen. Da nun aber auch die Schrift uns in dieser Hinsicht allein auf unser Inneres verweist, also auch die Beobachtung immer weiter fortgesezt werden soll: so soll auch immer mehreres aufhören als Einwirkung des Teufels angesehen werden zu können, also auch von hier aus die Vorstellung allmählig veralten. Dasselbe gilt von dem Ineinandergreifen und dem Zusammenwirken des Bösen [1], wodurch es sich in bedeutenden Augenblikken, wo es Gegen-

[1] S. §. 43, 1.

wirkung gegen eine plözliche Entwikklung des Guten gilt, ſcheinbar als ein Reich und eine Macht offenbart. Je mehr ſich
241 nämlich das Gute als ein geſchichtliches Ganze befeſtigt, um deſto ſeltener können ſolche Gegenwirkungen wiederkehren, und um deſto mehr müſſen ſie ſich ins kleine zerſplittern, ſo daß auch hier an den Teufel nicht mehr gedacht wird. Wer hingegen einen Glauben an fortdauernde Einwirkungen des Teufels ſogar im Reiche Gottes oder gar an ein dem Reiche Gottes gegenüber fortbeſtehendes Reich des Satans als chriſtliche Lehre aufſtellen will, der ſezt ſich nicht nur mit vielen der eben angeführten Schriftſtellen in geraden Widerſpruch, ſondern er ſtellt höchſt gefährliche Behauptungen auf. Denn durch das erſte wird das Beſtreben, alle auch die ſonderbarſten Erſcheinungen in einer einzelnen Seele aus ihrer Eigenthümlichkeit und aus den Einflüſſen des gemeinſamen Lebens zu verſtehen, welches ja zum Behuf der Gottſeligkeit nicht genug gefördert werden kann, an jeder ſchwierigen Stelle gehemmt, und zugleich der ohnedies ſo großen Neigung des Menſchen, die Schuld von ſich abzuwälzen, ein bedenklicher Vorſchub geleiſtet. Wie es nun ſchon übel genug wäre, wenn jemand im Vertrauen auf den Schuz der Engel die ihm übertragene Sorge für ſich und Andere vernachläſſigen wollte: ſo gewiß noch gefährlicher, wenn ſtatt ſtrenger Selbſtprüfung das aufſteigende Böſe nach Belieben, da ja beſtimmte Kennzeichen und Grenzen nicht angegeben werden können, mithin die größte Willkühr freien Spielraum hat, den Einwirkungen des Satans zugeſchrieben würde. Ja da Einwirkungen des Satans im ſtrengen Sinne nicht anders als unmittelbar innerlich, alſo zauberhaft ſein können: ſo muß bei einem wirklichen Glauben an ſolche das freudige Bewußtſein eines ſichern Beſizthums im Reiche Gottes aufhören, indem alles was der Geiſt Gottes gewirkt hat, den entgegengeſezten Einwirkungen des Teufels Preis gegeben und alle Zuverſicht in der Leitung des eigenen Gemüths aufgehoben iſt. Selbſt wenn man nur an ſolche Einwirkungen außerhalb der chriſtlichen Kirche glaubt, muß die ächt chriſtliche Be-

handlung der Einzelnen, denen das Evangelium verkündigt wer- 242
den soll, gehindert werden. Der Glaube aber an ein fortbeste-
hendes Reich des Satans, wobei doch immer einzelne Menschen
als seine Werkzeuge angesehen werden müssen, muß nicht nur
die Freudigkeit des Muthes schwächen und die Sicherheit des
Betragens gefährden, sondern auch der christlichen Liebe verderb-
lich werden. Diejenigen aber, welche gar so weit gehen zu be-
haupten, daß der lebendige Glaube an Christum auf irgend eine
Weise durch den Glauben an den Teufel bedingt sei, mögen wohl
zusehen, daß sie hierdurch nicht Christum herabsezen, sich selbst
aber über die Gebühr erheben. Denn hiermit kommt es immer
darauf hinaus, daß die Erlösung durch Christum minder noth-
wendig wäre, wenn es keinen Teufel gäbe; und so erscheint auf
der einen Seite die Erlösung nur als eine Hülfe gegen einen
äußeren Feind, auf der andern folgt, daß der Mensch sich wol
selbst würde zu helfen wissen, wenn das Böse ohne Teufel seinen
Siz nur in der menschlichen Natur selbst hätte.

Zusaz. Sobald aber nicht die Rede ist von einer zusam-
menhängenden Lehre, sondern von einzelnen Anwendungen bald
des einen bald des anderen Zuges aus diesem schwankenden
Bilde: so ist keinem Christen die Berechtigung abzusprechen —
wie ja alles, was in den eigentlich Neutestamentischen Schriften
vorkommt, auch in unserer religiösen Mittheilung muß vorkom-
men können — daß er Momente seines eigentlich christlich from-
men Bewußtseins in den oben bestimmten Grenzen sich durch
dergleichen Züge vergegenwärtige nicht nur, sondern auch sich die-
ser Vorstellung in der religiösen Mittheilung bediene, wenn sie
ihm dazu willkommen oder vielleicht scheinbar unentbehrlich ist,
um sich die positive Gottlosigkeit des Bösen, wenn es für sich ge-
dacht wird, anschaulich zu machen, oder um sich einzuprägen, daß
der Mensch gegen das Böse als gegen eine ihrem Ursprung nach
seinem Willen und seinem Verstand unerreichbare Gewalt nur in 243
einem höheren Beistande Schuz finden kann. So lange nun
die Vorstellung auf diese Weise in der lebendigen Ueberlieferung

der religiösen Sprache fortdauernd ihre Haltung findet, wird es dann auch hie und da einen liturgischen Gebrauch derselben geben, der sich aber um so nothwendiger in allen verschiedenen Beziehungen genau an den Typus der Schrift halten muß, als die Entfernung von diesem um desto mehr Verwirrung hervorbringen wird, je mehr auf der einen Seite die Empfänglichkeit für diese Vorstellung mit der Zeit abnimmt, auf der andern aber die liturgische Mittheilungsweise sich theils dem strengen wissenschaftlichen Charakter, theils der symbolischen Autorität nähert. Am freiesten ist daher und auch am unbedenklichsten der dichterische Gebrauch; denn in der Poesie ist die Personification ganz an ihrer Stelle, und daher kann aus einem kräftigen Gebrauch dieser Vorstellung in frommen Gesinnungen an und für sich nicht leicht ein Nachtheil zu besorgen sein. Es wäre daher nicht nur unzweckmäßig, sondern möchte in mancher Hinsicht nicht leicht zu verantworten sein, wenn jemand auch aus unserm christlichen Liederschaz die Vorstellung des Teufels verdrängen wollte.

Zweites Lehrstük.

Von der Erhaltung.

§. 46. Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles was uns erregt und auf uns einwirkt in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist.

1. Es soll keineswegs behauptet werden, daß mit jeder
244 Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins auch jenes fromme Selbstbewußtsein wirklich werde, eben so wenig als auch jede Wahrnehmung uns den Naturzusammenhang wirklich vergegenwärtigt. Aber eben so wie wir, so oft ein objectives Bewußtsein bis zu diesem Grad der Deutlichkeit kommt, auch den Naturzusammenhang wieder als etwas ganz allgemein und auch für

alles wobei er uns nicht zum Bewußtſein gekommen iſt nicht minder beſtimmendes ſezen: eben ſo erkennen wir in den Augenblikken, wo das fromme Selbſtbewußtſein zu Stande kommt, diejenigen, wo es fehlte, für unvollkommne Zuſtände, und ſezen das Abhängigkeitsgefühl, weil wir es auch auf unſer eigenes Sein ſchon ſofern wir Theile der Welt ſind beziehen, auch für alle ſolche ohne Ausnahme gültig. Aber eben ſo wenig ſoll auch unſer Saz hinter dem Begriff der Erhaltung zurükkbleiben, wiewol er ſich der Natur des Selbſtbewußtſeins gemäß auf das beſchränkt was auf uns einwirkt, und allerdings unmittelbar nur die Bewegungen und Veränderungen der Dinge uns erregen, nicht die Dinge ſelbſt und ihr inneres Sein. Denn jeder Antrieb der auf Wahrnehmung und Erkenntniß gerichtet iſt, welche doch die Eigenſchaften und das Sein und Weſen der Dinge zum Gegenſtand haben, beginnt auch mit einer Erregung des Selbſtbewußtſeins, welche dann auch die Operation des Erkennens begleitet; mithin gehört auch das Sein und Weſen der Dinge zu dem was auf uns einwirkt.

Innerhalb dieſes Umfanges nun geſtattet unſer Saz keinen Unterſchied, ſondern für alles und jedes ſollen wir eben ſo ſehr die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott fühlen und mitfühlen, wie wir uns alles und jedes als vollkommen bedingt durch den Naturzuſammenhang denken. Dem ganz entgegengeſezt aber finden wir die Vorſtellung ſehr weit verbreitet, daß dieſes beides nicht zuſammenfällt, ſondern ſich vielmehr gegenſeitig ausſchließt. Es wird nämlich geſagt, je klarer wir uns etwas in ſeiner vollkommnen Bedingtheit durch den Naturzuſammenhang denken, 245
um deſto weniger könnten wir zum Gefühl ſeiner ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott kommen, und umgekehrt je lebendiger dieſes Gefühl ſei, um deſto mehr müßten wir den Naturzuſammenhang deſſelben unbeſtimmt dahin geſtellt ſein laſſen. Daß wir aber von unſerm Standpunkt und in Uebereinſtimmung mit allem bisherigen einen ſolchen Gegenſaz zwiſchen beidem nicht gelten laſſen können, leuchtet ein. Denn es müßte dann mit der

Vollendung unſerer Erkenntniß der Welt, weil uns dann alles immer im Naturzuſammenhang ſich darſtellt, die Entwikklung des frommen Bewußtſeins im gewöhnlichen Leben ganz aufhören, ganz gegen unſere Vorausſezung daß die Frömmigkeit der menſchlichen Natur weſentlich ſei. Und auf der andern Seite müßte umgekehrt die Liebe zur Frömmigkeit allem Forſchungstrieb und aller Erweiterung unſerer Naturerkenntniß entgegenſtreben, ganz gegen den Saz daß die Wahrnehmung der Schöpfung zum Bewußtſein Gottes führe. Und auch ſchon vor der Vollendung beider Richtungen müßte jeder Naturkundigſte immer der am wenigſten fromme ſein und umgekehrt. Da nun aber die Richtung auf die Erkenntniß der Welt eben ſo weſentlich in der menſchlichen Seele iſt als die auf das Gottesbewußtſein: ſo kann es nur eine falſche Weisheit ſein, welche die Frömmigkeit aufheben will, und eine mißverſtandene Frömmigkeit welcher zu Liebe das Fortſchreiten der Erkenntniß gehemmt werden ſoll. Der einzige Scheingrund für dieſe Behauptung iſt wol nur der Umſtand, daß in der Regel allerdings, je ſtärker in einem Moment das objective Bewußtſein hervortritt, um deſto mehr in demſelben Moment das Selbſtbewußtſein zurükkgedrängt wird und umgekehrt, weil wir in dem lezten Fall über uns ſelbſt den einwirkenden Gegenſtand verlieren, ſo wie wir in dem erſten ganz ſelbſt im Gegenſtand aufgehen. Allein dies hindert gar nicht, daß nicht die eine Thä-
246 tigkeit, wenn ſie ſich ſelbſt genügt hat, die andere aufregt und in dieſelbe übergeht. Und offenbar mit Unrecht beruft man ſich als auf eine allgemeine Erfahrung darauf, daß das Unbegriffene als ſolches uns immer mehr als das verſtandene zur Aufregung des frommen Gefühls ſtimme. Man führt dabei am liebſten die großen Naturerſcheinungen als Beiſpiel an, welche durch die elementariſchen Kräfte hervorgebracht werden; allein auch die größte Zuverſicht, mit der wir irgend eine hypothetiſche Erklärung dieſer Phänomene annehmen, hebt dennoch jenes Gefühl nicht auf. Der Grund, weshalb jene Erſcheinungen ſo vorzüglich leicht das fromme Gefühl erregen, liegt vielmehr in der Unüberſehlich-

keit ihrer Wirkungen ſowol der fördernden als der zerſtörenden auf menſchliches Daſein und auf die Werke menſchlicher Kunſt, alſo in dem erregten Bewußtſein von dem Bedingtſein unſerer Wirkſamkeit durch allgemeine Potenzen. Grade dieſes aber iſt ja das vollkommenſte Anerkenntniß von der Allgemeinheit des Naturzuſammenhanges, und es könnte alſo auch hieraus vielmehr umgekehrt für unſern Saz gefolgert werden. Auf andere Weiſe freilich iſt es eine Auskunft für die menſchliche Trägheit, unverſtandenes am liebſten unmittelbar auf das Uebernatürliche zu beziehen; allein dieſe Beziehung gehört dann gar nicht der Richtung auf die Frömmigkeit an, ſondern indem das höchſte Weſen die Stelle des Naturzuſammenhanges vertreten ſoll, befindet man ſich in der Richtung auf die Erkenntniß, wie denn auch in dieſem Sinn nicht alles, ſondern nur das Unbegreifliche in eine ſolche unmittelbare Abhängigkeit von Gott geſtellt wird. Daher denn auch von hier aus die Menſchen eben ſowol böſe und zerſtörende übernatürliche Gewalten erſonnen haben, als ſie auf die höchſte gute zurükkgegangen ſind, wodurch ſich gleich verräth, daß dieſe Verknüpfung nicht aus dem Intereſſe der Frömmigkeit hervorgegangen iſt, indem durch eine ſolche Gegenüberſtellung unvermeidlich die Einheit und Ganzheit des Abhängigkeitsverhältniſſes zerſtört wird. 247

Indem wir ferner alles, was uns erregt, als Gegenſtand dieſes frommen Bewußtſeins ſezen: ſo ſoll auch das an ſich kleinſte und unbedeutendſte nicht ausgenommen ſein von dem Verhältniß der ſchlechthinigen Abhängigkeit. Hiebei iſt aber zu bemerken, daß auf der einen Seite nicht ſelten ein unrichtiger Werth geſezt wird auf ein ausdrükkliches Zurükkführen auch des kleinſten auf jenes Verhältniß, auf der andern Seite wir oft mit nicht größerem Recht einer ſolchen Beziehung widerſtreben. Das erſte geſchieht in der Meinung, auch das kleinſte müſſe beſonders deshalb ausdrükklich von Gott geordnet ſein, weil ſo oft das größte daraus hervorgehe. Denn es ſcheint nur ein leeres aber keineswegs unverdächtiges Spiel der Fantaſie zu ſein, was ſo

häufig gehört wird von großen Begebenheiten aus kleinen Urſachen, indem die Aufmerkſamkeit dadurch nur von dem allgemeinen Zuſammenhang, in welchem die wahren Urſachen doch eigentlich liegen, abgelenkt wird. Eine reine Berechnung kann immer nur angelegt werden auf dem Grund der Gleichheit von Urſache und Wirkung, ſei es auf dem geſchichtlichen Gebiet oder auf dem der Natur, und nur in beſtimmten Beziehungen dürfen jedesmal einzelne Veränderungen mit ihren Urſachen aus dem allgemeinen Zuſammenhang herausgeriſſen für ſich geſezt werden. Sobald aber mit einer ſolchen Betrachtung das fromme Gefühl ſich verbindet, muß ſie ſich zu dem allgemeinen Zuſammenhang zurükkwenden, damit nicht etwa auch in Gott eine auf menſchliche Weiſe vereinzelte und getheilte Thätigkeit geſezt werde. Das andere, daß nämlich unſerer Empfindung die Anwendung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsverhältniſſes auf kleinſtes widerſtrebt, hat ſeinen Grund in der Beſorgniß, die Frömmigkeit könne auf Frevel gezogen werden, wenn Willkühr im unbedeutenden, z. B.
248 mit welchem Fuß einer zuerſt vorwärts ſchreitet, und Zufall in dem was gar nicht in das Gebiet des Ernſtes gehört, wie Gewinn und Verluſt bei Spiel und Wettkampf, auch auf göttliche Anordnung zurükkgeführt werden ſoll. Allein das unangemeſſene liegt hier nicht in dem Gegenſtand, ſondern nur in der Betrachtungsweiſe, nämlich dem Iſoliren des einzelnen Falles, da in den Fällen der erſten Art die ſcheinbare Willkühr immer nur einzelner Ausdrukk theils eines Geſammtzuſtandes iſt, aus welchem vielerlei dergleichen folgt, theils eines allgemeineren Geſezes, wodurch vielfältig ähnliches geregelt wird, und in denen der lezten der Ausgang immer Unterwerfung unter einen gemeinſamen Willen, welches beides nicht für unbedeutend angeſehen werden kann; und ſo wird nichts dagegen ſein, beides auch in der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu betrachten.

2. Betrachten wir nun unſern Saz rein und für ſich, ſo muß er Jedem, der nur überhaupt dies, daß durch Einwirkungen auf unſer ſinnliches Selbſtbewußtſein das ſchlechthinige Abhängig-

keitsgefühl erregt werden kann, als einen Erfahrungssaz zugiebt, auch in seinem ganzen Umfang unmittelbar einleuchten. Denn jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserm Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identificiren, und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identification kann uns aber nur in dem Maaß gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung getrennte und vereinzelte verbinden, und mittelst dieser Verknüpfung alles als Eines sezen. In diesem AllEinen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesezt, und wenn wir uns also als dieses schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß Alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen. Hier- 249
aus folgt nun zugleich die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins für jeden Moment eines objectiven Bewußtseins, und die Möglichkeit des vollendeten Weltbewußtseins für jeden Moment eines frommen Selbstbewußtseins. Denn, was das lezte betrifft, wo ein frommes Gefühl wirklich geworden ist, da ist auch schon immer ein Naturzusammenhang gesezt, und somit wird ohne Nachtheil für jenes das Bestreben, diesen fortzusezen und ihn zur Weltvorstellung zu vollenden, in dem Maaß wirksam sein können, als überhaupt die Richtung auf das Erkennen dominirt. Eben so was das erste betrifft, wo eine gegenständliche Vorstellung ist, da ist immer auch ein erregtes Selbstbewußtsein, und aus diesem kann sich also ohne Nachtheil für jene mit der mehr oder weniger deutlich in ihr mitgesezten Weltvorstellung das fromme Selbstbewußtsein entwikkeln in dem Maaß, als überhaupt in Jedem die Richtung auf das Erkennen dominirt. Denken wir uns nun in einem Menschen beide Richtungen völlig ausgebildet, so wird auch jede die andere mit vollkommner Leichtigkeit hervorrufen, so daß jeder Gedanke als Theil des Weltbegriffs ihm zum reinsten frommen Gefühl, und jedes fromme Gefühl als von ei-

nem Theil der Welt hervorgerufen ihm zur vollſtändigen Weltvorſtellung wird. Wogegen wenn die eine nicht die andere hervorriefe, ſondern ſie ſich irgendwie begrenzten: ſo müßte jede, je vollkommner ſie entwikkelt wäre, um ſo mehr die andere aufheben. Eben dieſes nun, daß die göttliche Erhaltung als die ſchlechthinige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott, und die Natururſächlichkeit als die vollſtändige Bedingtheit alles deſſen was geſchieht durch den allgemeinen Zuſammenhang, nicht eine von der andern geſondert iſt, noch auch eine von der andern begrenzt wird, ſondern beide daſſelbige ſind nur aus verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen, iſt ſchon immer von den
250 ſtrengſten Dogmatikern [1] anerkannt worden. Wer hierin dennoch einen Schein des Pantheismus finden will, der möge nur bedenken, daß ſo lange die Weltweisheit keine allgemein als gültig anerkannte Formel aufſtellt um das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt auszudrükken, auch auf dem dogmatiſchen Gebiet, ſo bald nicht mehr von dem Entſtehen der Welt, ſondern von ihrem Zuſammenſein mit Gott und ihrem Bezogenwerden auf Gott die Rede iſt, das Schwanken nicht vermieden werden kann zwiſchen ſolchen Formeln, die ſich mehr der vermiſchenden Identität beider, und ſolchen, die ſich mehr der beide entgegenſezenden Scheidung nähern. Auch darf man nur um ſich nicht auf dieſe Art zu verwirren, den Unterſchied zwiſchen der allgemeinen und beſonderen Urſache beſſer beachten. Denn in der Geſammtheit des endlichen Seins kommt jedem einzelnen nur eine beſondere und theilweiſige

[1] Quenstaedt Syst. theol. p. 761. . . ita ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, sed unâ eâdemque efficientiâ totali simul a Deo et creatura producatur . . . actum dico (sc. concursum Dei) non praevium actioni causae secundae nec subsequentem . . . sed talis est actus, qui intime in ipsa actione creaturae includitur, imo eadem actio creaturae est. — ibid. p. 782. Non est re ipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio utrumque respiciens et ab utraque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari.

Urſächlichkeit zu, indem jedes nicht von Einem andern ſondern von allem andern abhängig iſt, die allgemeine iſt nur in dem, wovon die Geſammtheit dieſer getheilten Urſächlichkeit ſelbſt abhängig iſt.

Zuſaz. Die ſpaltende urſprünglich ſcholaſtiſche Methode in der Glaubenslehre hat unſern einfachen Saz auf die mannigfaltigſte Weiſe in eine Menge von Gliedern und Abtheilungen zerfällt, und es wird ziemlich gleichgültig ſein, an welcher von ihnen 251
wir verſuchen zu zeigen, in was für einem Verhältniß ſie zu unſerer Darſtellung ſteht. Einige nun theilen den Begriff der Erhaltung, den unſer Saz ganz und ungetheilt ausdrükkt in die allgemeine welche ſich auf die ganze Welt als Einheit, in die beſondere welche ſich auf die Gattungen und in die beſonderſte, welche ſich auf die einzelnen Dinge bezieht. Dieſe Eintheilung erſcheint ſchon um des willen nicht in dem Intereſſe der Frömmigkeit von welchem doch hier alles ausgehen ſoll gemacht, weil ſie auf die ganz naturwiſſenſchaftliche Frage führt, ob es in der Welt noch irgend etwas giebt das nicht unter einen Gattungsbegriff zu bringen iſt. Wäre nun aber, falls dieſe Frage bejaht werden muß, die Eintheilung ergänzt: ſo würde dennoch die allgemeine Erhaltung alles andere in ſich ſchließen, und die Zertheilung würde uns, da unſer Grundgefühl nur auf der Endlichkeit des Seins überhaupt beruht völlig überflüßig ſein. Eine andere Abzwekkung dieſer Eintheiluug aber läßt ſich ahnden, wenn man den Zuſaz berükkſichtigt der gewöhnlich bei dem lezten Gliede gemacht wird, daß nämlich Gott die einzelnen Dinge bei ihrem Daſein und ihren Kräften erhält ſo lange er will. Denn da die Gattungen als Reproduction der einzelnen Dinge gewiſſermaßen unvergänglich ſind, die einzelnen Dinge aber vergänglich: ſo hat man einen Unterſchied feſtſtellen wollen zwiſchen der Erhaltung des bleibenden und des vergänglichen. Für diejenigen indeß, welche einen Anfang der Welt und ein Ende derſelben annehmen, iſt gar kein Grund vorhanden zu einem Unterſchied zwiſchen der Welt und den einzelnen Dingen. Jedenfalls aber muß der

Saz eben ſo gut auf den Anfang als das Ende gehen: und da wir von unſerer Erde ziemlich wiſſen, daß es Gattungen darauf gegeben hat die nicht mehr vorhanden ſind, und daß die jezigen nicht immer geweſen ſind: ſo muß der Saz auch auf ſie ausgedehnt werden. Er ſagt alſo eigentlich nichts aus, als daß auch
252 die Zeitlichkeit oder die Dauer des Endlichen nur in der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu denken iſt. Da nun aber die Dauer der einzelnen ſowohl als der allgemeinen Dinge nichts anderes iſt als der Ausdrukk des Maaßes ihrer Kraft im Zuſammenſein eines jeden mit allen übrigen: ſo iſt in jenem Zuſaz an und für ſich betrachtet nichts enthalten, was unſer Saz nicht auch ausſagte; wie er aber gefaßt iſt, kann er ſehr leicht die Meinung erregen, als ob der erhaltende Wille Gottes irgend wann anfinge oder aufhörte, und es muß alſo gegen ihn bevorwortet werden, daß Gott in der Erhaltung eben ſo gut als in der Schöpfung außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit bleiben muß.

Eine andere verwandte Eintheilung iſt, daß man unterſcheidet Erhaltung und Mitwirkung Gottes; allein die Unterſcheidung wird nicht von allen Glaubenslehrern gleichmäßig gemacht, indem Einige den Ausdrukk Erhaltung nur auf Stoff und Form beziehen, Mitwirkung aber auf Kräfte und Handlungen: Andere beziehen Erhaltung auf das Daſein und die Kräfte der Dinge, und Mitwirkung nur auf die Thätigkeiten. Es iſt aber nicht zu überſehen, daß in dem Ausdrukk Mitwirkung eine verborgene Andeutung liegt, als ob es in dem Endlichen eine Wirkſamkeit gäbe an und für ſich alſo unabhängig von der erhaltenden göttlichen Thätigkeit, welches ganz vermieden werden muß, und nicht etwa nur durch Unbeſtimmtheit verhüllt [1]. Darf alſo ein ſolcher Unterſchied nicht gemacht werden, und ſind die

[1] Wie Morus I, p. 306. limites non definiuntur quousque operatur sol, agricola, et ubi incipiat Deus. . . . adjuvando et limitando efficit Deus, ut fiat consilium suum.

Kräfte der Dinge eben ſo wenig etwas abgeſehen von der göttlichen erhaltenden Thätigkeit als das Sein derſelben, welches man doch auch nur vermittelſt einer hieher nicht gehörigen Abſtraction in Stoff und Form zerfällt: ſo beruht der Unterſchied zwiſchen 253
Erhaltung und Mitwirkung auch nur in einer Abſtraction. Denn ein für ſich zu ſezendes Sein iſt doch nur da wo Kraft iſt, ſo wie Kraft immer nur iſt in der Thätigkeit; eine Erhaltung die alſo nicht zugleich das in ſich ſchlöſſe, daß auch alle Thätigkeiten irgend eines endlichen Seins unter die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott geſtellt ſind, wäre ein eben ſo leeres wie eine Schöpfung ohne Erhaltung. So wie, wenn man eine Mitwirkung denken ſollte, ohne daß auch das Sein der Dinge in ſeiner ganzen Dauer von Gott abhängig wäre, dieſes Sein dann auch im erſten Augenblikk unabhängig könnte geweſen ſein, und dies wäre dann ſoviel als Erhaltung, ſo daß ſie die Schöpfung nicht in ſich ſchließt, aber ohne die Schöpfung zu ſezen. Hieher gehört nun auch noch dieſes, daß auch ſolche Glaubenslehrer, welche den Gegenſtand im Ganzen ſehr richtig gefaßt haben, ſich doch verleiten laſſen die Mitwirkung als etwas mehr unmittelbares zu ſchildern als die Erhaltung [1], ſo daß die Thätigkeiten noch auf eine beſondere Weiſe unterſchieden von der Erhaltung der Kräfte aus einer göttlichen Wirkſamkeit hervorgehen, wodurch wieder genau genommen die Erhaltung der Kräfte auf Nichts zurükkgeführt wird, da doch dieſe in dem Gebiet des Naturzuſammenhanges immer wieder abhängig iſt von den Thätigkeiten der übrigen Dinge. Man kann alſo nur ſagen, daß in dem Gebiet der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott alles gleich vermittelt iſt und gleich unvermittelt, das eine in der einen das andere in der anderen Beziehung.

Einige nun verbinden gleich mit dieſen beiden Begriffen den der göttlichen Regierung, allein ſofern hierdurch eine Erfül- 254

[1] Quenst. l. c. Observandum quod Deus non solum vim agendi dat causis secundis et etiam conservat, sed quod immediate influit in actionem et effectum creaturae.

lung göttlicher Rathſchlüſſe [1] oder eine Hinleitung aller Dinge zu göttlichen Zwekken gemeint iſt, und etwas anderes darunter verſtanden werden ſoll, als daß vermittelſt aller in die Welt vertheilten und in derſelben erhaltenen Kräfte alles nur ſo geſchieht und geſchehen kann, wie es Gott urſprünglich und immer gewollt hat — denn dieſes iſt auch in unſerm Saz ſchon enthalten: ſo können wir den Begriff hier nicht behandeln, indem wir hier, wo wir es nur mit der Beſchreibung des Gefühls ſchlechthiniger Abhängigkeit überhaupt zu thun haben, eine Betrachtung, welcher der Gegenſaz von Zwekk und Mitteln zum Grunde liegt, ſelbſt ganz abgeſehen von der Frage, ob es einen ſolchen für Gott geben kann, doch völlig ausſchließen müſſen. Denn eines Theils könnte es doch für unſer chriſtlich frommes Selbſtbewußtſein nur das durch die Erlöſung zu begründende Reich Gottes, alſo etwas außer unſerer gegenwärtigen Betrachtung liegendes ſein, worauf ſich alles andere als auf ſeinen Zwekk bezieht; anderntheils aber würde hiebei, wenn unſer Selbſtbewußtſein doch jezt das endliche Sein überhaupt repräſentiren ſoll, Zwekk aber und Mittel ſich verhalten wie das um ſein ſelbſt willen geſezte und das nicht um ſein ſelbſt willen, eigentlich alſo wie das von Gott gewollte und nicht gewollte, ein Gegenſaz in unſer frommes Selbſtbewußtſein aufgenommen werden müſſen, wovon unſere gegenwärtige Betrachtung nichts weiß. Das einzige alſo, was uns dieſer Begriff hier darbieten könnte, wäre dieſes, daß ſofern die göttliche Erhaltung als Mitwirkung ſich nur auf die Kräfte und Thätigkeiten jedes für ſich zu ſezenden bezieht, wir eines Gegenſtükkes dazu bedürfen für die leidentlichen Zuſtände der endlichen Dinge; nun aber ſind dieſe für die Erreichung der endlichen Zwekke eben ſo
255 weſentliche Glieder und alſo die ſchlechthinige Abhängigkeit derſelben in dem Begriff der Regierung mit eingeſchloſſen. Indeſſen iſt für uns auch dieſes überflüßig. Denn da die Erhaltung doch

[1] Morus I. p. 319. Gubernatio est opus Dei efficientis ut in mundo ipse suum semper adsequatur consilium.

das Sein der Dinge zum Gegenstand hat, in diesem aber sofern sie ein Ort für Kräfte sind, der Gegensaz von Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit enthalten ist, sind auch die leidentlichen Zustände schon mit in die schlechthinige Abhängigkeit aufgenommen, und besonders da sie ebenfalls zu den unser Selbstbewußtsein afficirenden gehören, sowol unter der Form der Wahrnehmung als unter der des Mitgefühls, sind sie auch in unsern allgemeinen Saz mit eingeschlossen. Ueberdies aber sind einerseits die leidentlichen Zustände des einen Dinges nur das aus den thätlichen Zuständen anderer hervorgegangene, und andrerseits hängt auch die Art, wie die thätlichen Zustände der Dinge nach einander hervortreten und in welcher Stärke sie erscheinen, nicht allein von eines jeden Dinges eigenthümlicher Art zu sein ab, sondern auch von dessen Zusammentreffen mit anderen, mithin von den Einwirkungen anderer Dinge und von seinen eigenen leidentlichen Zuständen. Daher könnte man denken, man unterschiede vielleicht noch besser, wenn man sagte, es sei gleichmäßig unter die schlechthinige Abhängigkeit von Gott gestellt, was aus dem Fürsichgesezsein jedes Dings nach seiner eigenthümlichen Art, und was aus dem Zusammensein desselben mit allen übrigen hervorgehe. Allein auch dieses wäre nur eine Abstraction ohne Bedeutung für unser frommes Selbstbewußtsein, in welchem sich beides als erregender Gegenstand gar nicht scheidet; und wir fassen daher am besten alles was unser Bewußtsein erregt zusammen in der Vorstellung des nur beziehungsweise für sich gesezten und durch das allgemeine Zusammensein in seiner Vereinzelung bedingten endlichen Seins, welches nur ganz dasselbe ist mit dem, was unser Saz durch den Ausdruk Naturzusammenhang bezeichnet.

§. 47. Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein 256
Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde.

1. Dieser Saz ist so sehr eine unmittelbare Folge aus dem

vorigen, daß die natürliche Fortſchreitung gar nicht gefordert hätte, ihn beſonders aufzuſtellen; allein Vorſtellungen, welche noch bis auf einen gewiſſen Grad verbreitet ſind in der chriſtlichen Kirche, müſſen in jeder Glaubenslehre an der geeigneten Stelle berükkſichtiget werden. Nun aber iſt eben dies eine noch ſehr gewöhnliche Vorſtellung von den in die Entſtehung des Chriſtenthums verflochtenen oder wenigſtens in der Schrift irgendwie berichteten Wundern, daß ſie Ereigniſſe ſeien von der beſchriebenen Art; und da, wenn die Vorſtellung ſelbſt unſtatthaft iſt, ſie auch nicht auf dieſe oder jene einzelne Thatſache übertragen werden kann: ſo haben auch ſchon von jeher die Glaubenslehrer dieſe Frage im allgemeinen behandelt. Allein über die Möglichkeit an und für ſich haben wir hier nicht zu urtheilen, ſondern nur über das Verhältniß der Annahme zu dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Denn iſt dieſes ſo wie unſer Saz ausſagt: ſo werden wir auf unſerm Gebiet jede Thatſache, ſo lange es irgend möglich iſt, mit Rükkſicht auf den Naturzuſammenhang und unbeſchadet deſſelben aufzufaſſen ſuchen.

Einige nun haben Wunder in dieſem Sinn als nothwendig dargeſtellt, damit es vollkommene Darlegungen der göttlichen Allmacht gebe. Allein einerſeits iſt ſchwer zu begreifen, wie ſich die Allmacht größer zeigen ſollte in den Unterbrechungen des Naturzuſammenhanges als in dem der urſprünglichen aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen unabänderlichen Verlauf deſſelben, da ja doch das Aendernkönnen in dem geordneten für den Ordnen-
257 den nur ein Vorzug iſt, wenn es für ihn ein Aendernmüſſen giebt, welches wieder nur in einer Unvollkommenheit ſeiner ſelbſt oder ſeines Werkes gegründet ſein kann. Wollte man alſo ein ſolches Eingreifen des höchſten Weſens als einen Vorzug deſſelben poſtuliren: ſo müßte man erſt annehmen, daß es etwas nicht von ihm geordnetes gäbe, was ihm Widerſtand entgegenſezen und alſo in ihn und ſein Werk eingreifen könnte, wodurch dann unſer Grundgefühl ganz aufgehoben würde. Auf der andern Seite iſt noch zu bedenken, daß wo die Anwendung einer ſolchen

Vorſtellung von Wundern am häufigſten iſt, d. h. in Zuſtänden, wo es noch wenig Naturkenntniß giebt, eben da auch unſer Grundgefühl am ſchwächſten und unwirkſamſten erſcheint, je mehr aber Naturkunde verbreitet iſt, alſo die Anwendung jenes Begriffs ſparſam vorkommt, deſto mehr ſolche Gottesverehrung, welche Ausdrukk unſeres Grundgefühls iſt; woraus denn folgt, daß die vollſtändigſte Darlegung der göttlichen Allmacht wäre in einer ſolchen Auffaſſung der Welt, welche von jener Vorſtellung gar keinen Gebrauch machte. — Daher Andere [1] ſcharfſinniger aber ſchwerlich haltbarer die Sache ſo vertheidigen, daß Gott theils der Wunder bedurft hat, um die Einwirkungen der freien Urſachen in den Naturlauf dadurch auszugleichen, theils auch könne er überhaupt Gründe gehabt haben, in einer unmittelbaren Verbindung mit der Welt zu bleiben. Das lezte ſezt nun theils eine ganz todte Anſicht von der göttlichen Erhaltung voraus, theils überhaupt einen Gegenſaz zwiſchen mittelbarer und unmittelbarer Thätigkeit in Gott, der nicht gedacht werden kann ohne das höchſte Weſen in die Sphäre der Beſchränktheit herabzuziehen. Das erſte klingt faſt, als ob die freien Urſachen nicht auch Gegenſtände der göttlichen Erhaltung wären, und zwar ſo wie derſelbe auch den Begriff der Schöpfung mit in ſich ſchließt, in der 258
ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott geworden und fortbeſtehend; denn ſind ſie dieſes, ſo kann für Gott eben ſo wenig eine Nothwendigkeit entſtehen, ihren Einflüſſen entgegen zu wirken, wie den Einflüſſen, die eine willenloſe Naturkraft auf dem Gebiet der andern ausübt. Weder aber verſteht jemand unter der Welt, welche der Gegenſtand der göttlichen Erhaltung iſt, den Naturmechanismus allein, ſondern das Ineinandergreifen von dieſem und den freihandelnden Weſen, ſo daß bei jenem ſchon auf dieſe ſo wie bei dieſen auf jenen gerechnet iſt. Und überdies ſind die bibliſchen Wunder, um derentwillen doch die ganze Theorie aufgeſtellt wird, viel zu vereinzelt und zu wenig umfaſſend ihrem Inhalte nach, als daß in Beziehung auf ſie eine Theorie brauch-

[1] S. Storr Dogm. §. 25.

bar ſein könnte, die ihnen die Aufgabe ſtellt, das wiederherzuſtellen was die freien Weſen im Naturmechanismus alterirt hätten. Sondern nur das Eine Wunder der Sendung Chriſti hat freilich den Zwekk wiederherzuſtellen, was die freien Urſachen aber in ihrem eignen Gebiet, nicht in dem des Naturmechanismus und auch nicht gegen den von Gott urſprünglich geordneten Verlauf geändert haben. Noch auch fordert das Intereſſe der Frömmigkeit, daß die wiederherſtellende freie Urſache in dem Gebiet der Erſcheinung ſich zu dem Naturzuſammenhang anders verhalten müſſe wie andere freie Urſachen.

Es laſſen ſich indeß noch ein Paar andere Gründe aufſtellen, um derentwillen es ein Intereſſe der Frömmigkeit geben kann an einer abſoluten Aufhebung des Naturzuſammenhanges durch Wunder; und es läßt ſich nicht läugnen, daß gerade dieſe es ſind, durch welche, wenn ſie auch nie eigentlich als kirchliche Lehre aufgeſtellt worden ſind, doch dieſe Vorſtellung von den Wundern noch am meiſten eine praktiſche Haltung bei vielen Chriſten behält. Der erſte iſt die Gebetserhörung, weil nämlich dieſe nur wirklich etwas zu ſein ſcheint, wenn um des Gebets willen ein
259 anderer Ausgang entſteht, als ſonſt entſtanden ſein würde, worin alſo eine Aufhebung des Ergebniſſes, welches nach dem Naturzuſammenhang erfolgt ſein würde, zu liegen ſcheint. Der andere iſt die Wiedergeburt, welche als eine neue Schöpfung dargeſtellt wird, welche alſo theils eine eben ſolche Aufhebung erfordert, theils ein in dem Naturzuſammenhang nicht mit enthaltenes Princip hineinbringt. Beide Gegenſtände können an dieſem Ort nicht erörtert werden; es wird aber hinreichen in Beziehung auf den erſten, welcher mehr der Frömmigkeit im Allgemeinen angehört, zu bemerken, daß unſer Saz auch das Gebet ſelbſt unter die göttliche Erhaltung ſtellt, ſo daß das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung nur Theile derſelben urſprünglichen göttlichen Ordnung ſind, mithin das ſonſt anders geworden ſein nur ein leerer Gedanke iſt. Was aber das andere betrifft, dürfen wir hier nur auf das oben geſagte zurükkweiſen; denn wenn

die Offenbarung Gottes in Chriſto nicht etwas ſchlechthin übernatürliches ſein muß; ſo kann auch die chriſtliche Frömmigkeit nicht im voraus beſtimmt ſein, etwas damit zuſammenhängendes und daraus hervorgehendes für ſchlechthin übernatürlich zu halten.

2. Die näheren Beſtimmungen, wodurch die Annahme ſolcher Wunder in Zuſammenhang gebracht werden ſoll mit denen Sätzen und Begriffen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Naturzuſammenhanges von Gott bezeichnen, geben auch ſehr deutlich zu erkennen, wie wenig jene Vorſtellung durch unſere frommen Erregungen gefordert wird. Denn je beſtimmter ſie das abſolute Wunder feſtſtellen wollen, um deſto mehr entfernen ſie ſich davon, Ausdrukk einer frommen Erregung zu ſein, und an die Stelle des eigentlich dogmatiſchen Gehaltes tritt ein ganz anderes Gepräge [1]. Im allgemeinen läßt ſich die Sache am 260
leichteſten überſehen, wenn man davon ausgeht, daß da dasjenige, woran ſich ein Wunder begiebt, mit allen endlichen Ur-

[1] Mosheim a. a. O. S. 462. nennt die göttliche Thätigkeit durch welche die Wunder bewirkt werden, gubernatio immediata oder inordinata, wodurch ein Gegenſaz gemacht wird zwiſchen den Wundern und der erhaltenden Thätigkeit Gottes zum Vortheil der lezten in der lezten Formel, aber zu ihrem Nachtheil in der erſten. Allein das fromme Gefühl wird ſich eben ſo weigern, etwas in die Mitte zu ſtellen zwiſchen dem was iſt und der göttlichen Thätigkeit durch die es iſt, als es wird etwas der göttlichen Thätigkeit zuſchreiben und es zugleich ein ungeordnetes nennen wollen. Zugleich ſtreitet der Ausdrukk mit der allgemeinen Erklärung, die er von gubernatio giebt, daß es eine directio virium alienarum ſein ſoll, wenn doch das Wunder nicht ſoll aus den betreffenden natürlichen Kräften begriffen werden können. — Reinhard nennt (Dogm. S. 236.) dieſelbe göttliche Thätigkeit providentia miraculosa, und erklärt ſie durch cura divina, qua Deus aliquid efficit mutationibus a consuetudine naturae plane abhorrentibus. Mag man wi hier den Gegenſaz ſuchen in der göttlichen Sorgfalt, ſo würde dann die Erhaltung eine Sorgloſigkeit ſein; oder in der Gewohnheit der Natur, ſo erſcheint die Gewohnheit der Natur als etwas nicht abhängiges von der göttlichen Sorgfalt, und das fromme Gefühl wird ſich nothwendig gegen beides erklären.

ſachen in Verbindung ſteht, auch jedes abſolute Wunder den ganzen Naturzuſammenhang zerſtört; und daß es mithin von einem ſolchen eine zwiefache Anſicht giebt, eine poſitive, welche auf die ganze Zukunft hinausgeht, und eine negative, welche in gewiſſem Sinn die ganze Vergangenheit afficirt. Indem nämlich dasjenige nicht erfolgt, was durch die Geſammtheit der endlichen Urſachen dem natürlichen Zuſammenhange gemäß erfolgt ſein würde; ſo wird eine Wirkung verhindert, und zwar nicht durch den Einfluß anderer auf natürliche Weiſe gegenwirkender und auch im Naturzuſammenhang gegebner endlicher Urſachen, ſondern ohnerachtet alle wirkſamen Urſachen zur Hervorbringung
261 dieſer Wirkung zuſammenſtimmen. Alles alſo, was von je her hiezu beitrug, wird gewiſſermaßen vernichtet, und ſtatt nur ein einzelnes übernatürliches mitten in den Naturzuſammenhang hineinzuſtellen, wie man es eigentlich will, muß man den Begriff der Natur ganz aufheben. Die poſitive Seite iſt nun die, daß etwas erfolgen ſoll, was aus der Geſammtheit der endlichen Urſachen nicht zu begreifen iſt. Aber indem dieſes nun als ein wirkſames Glied mit in den Naturzuſammenhang eintritt, ſo wird nun in alle Zukunft alles ein anderes, als wenn dieſes einzelne Wunder nicht geſchehen wäre: und jedes Wunder hebt nicht nur den ganzen Zuſammenhang der urſprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, ſondern jedes ſpätere Wunder auch alle früheren, ſofern ſie ſchon in die Reihe der wirkſamen Urſachen eingetreten ſind. Um nun aber die Entſtehung des Erfolgs zu beſchreiben, muß man eine göttliche Einwirkung ohne Natururſachen [1] eintreten laſſen. An welchem Punkt man aber

[1] Die Formel, Gott ſei dabei wirkſam ohne an Zwiſchenurſachen gebunden zu ſein, iſt ſchon deshalb mit unſerm Grundgefühl im Widerſpruch, weil darin Gott in dem gewöhnlichen Naturlauf als gebunden dargeſtellt wird. Insgeheim aber iſt dieſe Terminologie ſelbſt, welche die Natururſachen als Zwiſchenurſachen beſchreibt, von dem Grundfehler angeſteckt, die Abhängigkeit deſſen was geſchieht von Gott als eine der Abhängigkeit von den einzelnen endlichen Urſachen gleichartige nur weiter rückwärts liegende zu

auch dieſe göttliche Wirkſamkeit zu etwas einzelnem, die immer als etwas magiſches erſcheinen muß, eintreten laſſen will: ſo zeigen ſich von jedem aus eine Menge von Möglichkeiten, wie daſſelbe durch natürliche Urſachen, wenn ſie zeitig darauf eingerichtet worden wären, hätte bewirkt werden können. So daß man 262
entweder auf eine bloß epideiktiſche Tendenz der Wunder geführt wird, um derentwillen Gott den Naturzuſammenhang abſichtlich nicht ſo angelegt habe, daß ſein ganzer Wille daraus hervorgeht, wogegen ſchon die obige Erörterung über das Verhältniß der Allmacht zu dieſem Begriff des Wunders gerichtet iſt; oder wenn die Geſammtheit der endlichen Urſachen nicht konnte ſo eingerichtet werden, ſo kann auch nie dasjenige, was aus dem Naturzuſammenhange begriffen werden ſoll, das Gefühl der ſchlechthinigen Abhängigkeit des endlichen mit Recht in uns erregen. Wenn nun Andere dieſelbe Vorſtellung von den Wundern leichter feſtzuſtellen glauben, wenn ſie die göttliche Mitwirkung von vorn herein eintheilen in die ordentliche und außerordentliche, was jedoch nur ſcheinbar von der ungeordneten unterſchieden iſt, und dann jene den natürlichen, dieſe den übernatürlichen Wirkungen zutheilen, ſo daß die negative Seite des Wunders das Zurükkziehn der ordentlichen Mitwirkung iſt [1], die poſitive aber das Eintreten der außerordentlichen: ſo iſt auf der einen Seite die ordentliche Mitwirkung doch nicht mehr die ordentliche, wenn ſie zurükkgezogen werden kann, und von der außerordentlichen gar nicht mehr beſtimmt unterſchieden, ſondern nur die häufiger vorkommende nennen wir dann die ordentliche und die ſeltene die außerordentliche, ein Verhältniß, welches ſich eben ſo gut umkehren kann; auf der andern Seite wird doch das Wunder, wenn vermittelſt einer gött-

denken. Wie denn in der That Storr, wo er zeigen will, wie Gott könne unmittelbar in die Welt einwirken und den Naturlauf abändern ohne die Naturgeſeze aufzuheben (Dogm. S. 336.), ihn nach Art einer endlichen freien Urſache vorzuſtellen ſcheint.

[1] Quènstedt l. c. Deo concursum suum subtrahente cessat creaturae actio.

lichen Mitwirkung, sei auch eine außerordentliche, zunächst durch endliche Ursachen vollbracht, indem aber etwas durch sie zu Stande kommt, was ihrer natürlichen Beschaffenheit nach nicht durch sie zu Stande kommen konnte, so sind sie entweder in diesem Falle nicht Ursachen, und dann ist der Ausdrukk Mitwirkung
263 unrichtig, oder sie werden etwas anderes als sie vorher waren, und dann ist jede solche außerordentliche Mitwirkung eine wahre Schöpfung, auf welche hernach die Wiederherstellung des wirksamen Dinges in seinen ursprünglichen Stand als eine abermalige, die vorige wieder aufhebende, Schöpfung folgen muß. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß von diesen Erklärungen die eine mehr auf die eine, die andre auf eine andere Klasse biblischer Wunder [1] paßt, und also die verschiedene Beschaffenheit dieser Ereignisse auf die Ausbildung dieser verschiedenen Formeln bedeutenden Einfluß gehabt hat. Wenn also auch zu dieser Vorstellung sich nicht leicht jemand bekennen wird: so muß man wol gestehen, daß wenn die älteren Theologen diese Vorstellung des Wunders im Ganzen festhalten [2], neuere aber [3] diese Hypothese nicht ausschließend mehr geltend machen wollen, sondern auch die zuläßig finden, daß Gott die Wunder auf eine uns unbegreifliche Art in der Natur selbst vorbereitet gehabt: so müssen wir dies auch in dem Interesse der Frömmigkeit als eine reine Fortschreitung ansehen.

3. Sonach scheinen auch in Bezug auf das Wunderbare
264 überhaupt das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich

[1] Morus beschreibt sie a. a. O. so: aut enim mentio quidem fit adminiculi naturalis; aut ne fit quidem mentio talis, sed praegresso verbo res facta est.

[2] Buddei Thes. de atheism. p. 291. Operatio, qua revera naturae leges, quibus totius huius universi ordo et conservatio innititur, suspenduntur. Nach Thomas p. I. Cap. CX. Ex hoc aliquid dicitur miraculum, quod sit praeter ordinem totius naturae creatae.

[3] S. Reinhardt Dogmat. S. 238; wie denn auch schon der oben angeführte Ausdrukk consuetudo naturae in dieser Hinsicht vorsichtig gewählt ist. — In demselben Sinne aber oberflächlich behandelt die Sache Morus in Commentar. P. I. p. 97 sq.

aber das der Naturforschung, und das Interesse der Frömmigkeit auf demselben Punkt zusammen zu treffen, daß wir nämlich die Vorstellung des schlechthin übernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Falle etwas als solches erkennbar wäre, und auch nirgend eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren lassen, und demnächst theils im allgemeinen eingestehen, daß weil unsere Kenntniß der erschaffenen Natur im Werden begriffen ist, wir am wenigsten ein Recht haben, irgend etwas für unmöglich zu halten, theils auch insbesondere zugeben, da ja bei weitem die meisten neutestamentischen Wunder auf diesem Gebiet liegen, daß wir auch die Grenzen für das Wechselverhältniß des leiblichen und geistigen weder genau bestimmen noch auch nur behaupten können, daß sie überall und immer ganz dieselben sind, ohne Erweiterungen erfahren zu können oder Schwankungen ausgesezt zu sein. Auf diese Weise bleibt alles, auch das wunderbarste was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, zugleich aber wo dasselbe seiner Abzwekkung wegen oder sonstwie das fromme Gefühl aufregt, findet sich dieses durch die vorgestellte Möglichkeit einer künftigen Erkenntniß auf keine Weise beeinträchtiget. Zudem entledigen wir uns gänzlich der schwierigen und höchst bedenklichen Aufgabe, woran sich die Dogmatik so lange vergeblich abgemüht hat [1], nämlich sichere Kennzeichen aufzufinden zur Unterscheidung der falschen und teuflischen Wunder von den göttlichen und wahren.

§. 48. Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrükken, sind vollkommen eben so in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrükken. 265

1. Dieser Saz hat es eigentlich zu thun mit dem Gegensaz zwischen heiteren und trüben Lebensmomenten, er folgt aber so

[1] Vgl. Gerhard loc. th. loc. XXIII. §. 271.

unmittelbar aus unſerm Hauptſaz [1] oder vielleicht liegt ſchon ſo ganz in demſelben eingeſchloſſen, daß wir gar keine Veranlaſſung gehabt hätten ihn als etwas beſonderes aufzuſtellen, wenn nicht die lange Erfahrung vorhanden wäre, daß unvollkommene Frömmigkeit, ſei es nun weil durch die Lebenshemmungen ſelbſt überwältigt oder weil durch ſkeptiſche und ungläubige Darſtellungen verwirrt, es zu allen Zeiten ſchwer gefunden hat, das Vorhandenſein der trüberen und unglükklichen Lebensmomente mit dem Gottesbewußtſein zu vereinigen, und daß deshalb faſt jede Religionslehre und ſo auch vorzüglich die chriſtliche Glaubenslehre es ſich zur beſondern Aufgabe machen mußte dieſe Vereinbarkeit darzuſtellen, welches dann gewöhnlich in falſcher Nachgiebigkeit gegen jene unvollkommenen Gemüthserregungen unter der Form geſchah, das höchſte Weſen theils über das Vorhandenſein ſolcher Lebenszuſtände zu rechtfertigen, theils auch wol gar eine Veränderung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Beziehung auf dieſelben zuzugeben. Es gilt alſo hier nur gegen beides ſowol gegen das verfälſchte Gefühl als gegen die weichliche und unklare Behandlung deſſelben zu proteſtiren, damit die einfache und vollſtändige Auffaſſung des Grundgefühls nicht Gefahr laufe. Kämen nun die getrübten Lebenszuſtände wenngleich häufig doch nur vereinzelt vor, und ſo daß man einen Zuſammenhang derſelben nicht verfolgen könnte: ſo würden ſie eine ſolche Wirkung ſchwerlich haben hervorbringen können; ſondern dieſe hängt davon ab, daß es Zu-
266 ſtände giebt, welche ein anhaltendes ſich regelmäßig erneuerndes Bewußtſein von Lebenshemmung mit ſich führen. Dieſe nun ſind es, welche wir durch den Ausdrukk Uebel zu bezeichnen pflegen, und es ſind alſo alle Uebel im ganzen Umfange des Wortes von welchen zu behaupten iſt, daß ſie eben ſo wie das ihnen entgegengeſezte nämlich die Güter ſich zu der allgemeinen ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott verhalten. Offenbar aber müſſen wir unter die Uebel auch das Böſe mitrechnen, denn es zeigt ſich überall wo es iſt als eine unerſchöpfliche Quelle von

[1] §. 45.

Lebenshemmungen; nur daß wir es hier nicht zu betrachten haben als menſchliche Thätigkeit ſondern als Zuſtand. Daher ſo wie wir weiter unten werden in einer andern Betrachtungsweiſe das Uebel im Zuſammenhange mit dem Böſen zu behandeln haben: ſo iſt hier umgekehrt das Böſe mit unter das Uebel zu rechnen, wobei alſo von dem ethiſchen abzuſehen iſt, und es nur als ein auf das Selbſtbewußtſein als Lebenshemmung einwirkender Zuſtand gegeben erſcheint, ſo daß nachdem dieſes hier ausgeſprochen worden, es auch nicht weiter abgeſondert heraus gehoben wird. Indeß giebt es eine andere Eintheilung des Uebels, welche wir aber auch nur inſofern zu berükkſichtigen haben, damit ſo wie wir behaupten, Uebel und Güter ſeien gleich ſehr in der allgemeinen Abhängigkeit von Gott gegründet, ſo auch deutlich werde, daß in derſelben Hinſicht zwiſchen dieſen beiden Arten oder Klaſſen des Uebels ebenfalls kein Unterſchied ſtattfindet. Die einen ſind ſolche Zuſtände in welchen das menſchliche Daſein theilweiſe aufgehoben wird, und wir nennen ſie natürliche Uebel; die andern, welche wir geſellige nennen, ſind ſolche Zuſtände in welchen die menſchliche Thätigkeit im Streit mit anderer theilweiſe überwunden wird, und unter dieſe gehört dann vorzüglich auch die Einwirkung des Böſen. Offenbar aber führen beide nicht nur einander gegenſeitig herbei, indem bei vermindertem Daſein auch die Thätigkeit leichter überwunden wird, und überwundene Thätigkeit immer vermindernd auf das ganze Daſein zurükkwirkt; ſon- 267
dern auch dem Begriff nach gehn ſie in einander über, da doch das Daſein des Menſchen nur iſt in der Geſammtheit ſeiner Thätigkeiten und umgekehrt. Der Unterſchied beſteht daher vorzüglich darin, daß die einen überwiegend bedingt ſind durch die Geſammtheit der Naturkräfte, die andern durch den Geſammtzuſtand der menſchlichen Thätigkeiten.

2. Um nun unſere Aufgabe in dem angegebenen Umfange zu löſen ſind wir gar nicht veranlaßt uns in teleologiſche Betrachtungen zu vertiefen, und über die Uebel hinaus auf dasjenige zu ſehen, was etwa durch ſie bewirkt wird, und wovon ſich

doch niemals nachweiſen läßt, daß es nicht auch auf andere Weiſe wäre zu bewirken geweſen. Eben ſo wenig haben wir von dem Begriff der Erhaltung rükkwärts zu gehen auf den der Schöpfung oder darüber hinaus um etwa zu zeigen, daß Uebel wären unvermeidlich geweſen. Sondern ganz ſtreng in unſerm Gebiet bleibend haben wir nur nachzuweiſen die Zuſammengehörigkeit deſſen, was einander entgegengeſezt erſcheint, unter der allgemeinen Abhängigkeit. Hiebei nun kommt es für beide Arten der Uebel auf zweierlei an. Zuerſt auf das Verhältniß des wechſelnden vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein. Zu dem vergänglichen nun gehören auch die Einzelweſen in der Form einer erſt bis zu einem gewiſſen Gipfel fortſchreitenden Lebensentwikklung von da aus aber bis zum Tode ſich allmählig verringernden Lebensthätigkeit. Wie nun im Großen angeſehn alle Verhältniſſe, welche jene Entwikklung bedingen, das Bewußtſein geförderten Lebens erregen, und umgekehrt, was auf die Annährung an den Tod hinwirkt, als Lebenshemmung aufgefaßt wird: ſo giebt es auch einen zufälligen Wechſel zwiſchen beidem während des ganzen Verlaufs. Offenbar iſt es auf der einen Seite daſſelbe Geſammtverhältniß des Menſchen zur Natur welches die Förderungen und welches die Hemmungen bedingt, ſo daß die Einen nicht ſein können ohne die andern. Eben ſo iſt es
268 auf der andern Seite auf dem geſelligen Gebiet, wo auch nicht eine ſpätere Geſtaltung des gemeinſamen Lebens zum Beiſpiel wachſen und gedeihen kann, ohne daß die frühere zurükkgedrängt würde und in Verfall käme, ſo daß auch hier, da beides Lebensformen ſind, Förderung und Hemmung des Lebens durch einander bedingt ſind. Das andere, worauf es ankommt, iſt das Verhältniß des nur beziehungsweiſen Fürſichbeſtehens und der entſprechenden gegenſeitigen Bedingtheit des endlichen. Da es nämlich keine ſchlechthinige Vereinzelung giebt im endlichen: ſo iſt jedes nur in ſofern für ſich beſtehend, als anderes durch daſſelbe bedingt iſt, und jedes nur ſofern durch anderes bedingt als es auch für ſich beſteht. Nun aber iſt ein anderes nur durch mich bedingt, wenn es

irgendwie gefördert werden kann nur durch mich, worin aber zugleich liegt, daß ich auch hemmend sein kann; und das ganze Verhältniß kommt nur zum Bewußtsein, sofern beide Glieder, und zwar unter beiden Formen, der des Fürsichgeseztseins und der des Bedingtseins durch Anderes, zum Bewußtsein kommen, mithin sind die Hemmungen eben so von Gott geordnet als die Förderungen. Dieses gilt nun auf gleiche Weise für das persönliche Gefühl, wie für das Mitgefühl und das Gemeingefühl. Ohne ein sehr weitgreifendes Mißverständniß kann also Niemand Schwierigkeit darin finden, auch das was ihm als ein Uebel erscheint, gleichviel ob als eigenes oder fremdes oder gemeinsames, als in Folge der schlechthinigen Abhängigkeit vorhanden, mithin als von Gott geordnet zu sezen; er müßte denn überhaupt nicht vergängliches und bedingtes als durch Gott seiend, das heißt überhaupt keine Welt als von Gott abhängig denken wollen oder können, und also auch unsern Hauptsaz selbst in Abrede stellen. — Wie nun dieses Mißverständniß auf der einen Seite darauf beruht, daß man die Zustände selbst außer ihrer natürlichen Verbindung auffaßt: so wird es auch dadurch begünstigt, daß man 269
sich fälschlich vorstellt, diejenigen Einwirkungen, von welchen dauernde Lebenshemmungen ausgehen, wären ein besonders für sich abgeschlossenes Gebiet, so daß sie abgesondert und ausgeschieden werden könnten, kurz daß die Welt könnte ohne Uebel sein. Es verhält sich aber vielmehr so, daß dieselbe Thätigkeit oder Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es auf der einen Seite als ein Uebel in das menschliche Leben tritt, auf der andern Seite auch Gutes bewirkt, so daß es auch für die Lebensförderungen an dem fehlen würde, wodurch sie bedingt sind, wenn man das hinwegschaffen wollte, wovon die Lebenshemmungen ausgehen. Dies gilt selbst vom Bösen, welches ja nur als Uebel wirkt, sofern es in der äußeren That erscheint, und zwar gilt es nicht nur zufällig, weil es bald im einzelnen, bald als großer geschichtlicher Hebel wohlthätig wirkt, sondern ganz im Allgemeinen, indem es ja nur zur That wird vermöge der alles Gute bewirken-

den Fähigkeit des Menſchen, mit ſeinem Inneren hervorzutreten. Weil ſich aber auf der andern Seite eben ſo im Allgemeinen behaupten läßt, daß in dem allgemeinen Zuſammenhange auch dasjenige, wovon die meiſten Lebensförderungen ausgehn, ſich doch nach irgend einer Seite auch wieder als Uebel verhält, durch eben das, wodurch es auch hülfreich iſt, wie denn das von allen Naturkräften und von allen geſelligen Verhältniſſen, die von der Intelligenz ausgehn, und nur etwa von der Intelligenz ſelbſt nicht, geſagt werden kann: ſo hat man auch vollkommnes Recht in einem andern Sinne zu ſagen, daß das Uebel nicht für ſich als ſolches von Gott geordnet iſt, weil nämlich ein ſolches nirgend abgeſondert vorhanden iſt, und daſſelbe auch von den Gütern; ſondern jedes iſt von Gott dazu geordnet, daß es beides ſei. Darin nun liegt für unſer Gebiet vorzüglich dieſes, daß es eine Unvollkommenheit des Selbſtbewußtſeins iſt, ſei es nun des unmittelbaren oder des die Thätigkeiten des objectiven Bewußtſeins begleitenden, wenn eine Hemmung als ſolche einen Moment vollkommen und ausſchließend erfüllt, und eben ſo eine irrige Betrachtungsweiſe, wenn die Urſächlichkeit zu Hemmungen als das eigentliche Weſen irgend eines in der Abhängigkeit von Gott beſtehenden Gegenſtandes geſezt wird. Und auch dieſe Unvollkommenheit iſt eine mit zunehmender Entwikklung des Guten verſchwindende, aber auch wie jedes Uebel an dem Guten ſelbſt, nämlich an der Empfänglichkeit des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins überhaupt für die Vereinigung mit dem Gottesbewußtſein.

3. Die gewöhnlichen dogmatiſchen Beſtimmungen, welche dieſen Gegenſtand in den Oertern von der Erhaltung und Mitwirkung ins Licht ſezen ſollen, ſcheinen zwar die nämliche Auflöſung zu beabſichtigen, aber ſie nur ſehr unvollkommen zu erreichen. Man unterſcheidet nämlich zu dieſem Behuf theils eine hülfreiche göttliche Mitwirkung von einer nicht hülfreichen, theils eine nur materielle von einer auch formellen. Urſprünglich nun ſcheinen dieſe Ausdrükke vorzüglich auf den Gegenſaz des Guten und Böſen berechnet zu ſein, und zu dem lezten ſei die Mit-

wirkung nicht hülfreich oder nur materiell. Allein abgesehen davon, daß Mitwirkung und Hülfe unzertrennliche Vorstellungen sind, und bei einer nicht hülfreichen Mitwirkung nichts bestimmtes zu denken ist; und daß wenn Mitwirkung auf Thätigkeit geht es auch keine Thätigkeit giebt ohne Form, mithin auch keine Mitwirkung zu einer Thätigkeit, die nicht auch mitwirkte auf deren Form, so daß eine bloß materielle Mitwirkung nichts anders sein würde als eine Erhaltung ohne Mitwirkung, wodurch also alle so bezeichneten Thätigkeiten aus dem Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit herausgesezt würden; daher nach beiden Formeln das Böse stärker und mächtiger erscheint als das Gute, wenn doch das leztere nur durch die hülfreiche oder mit Zutritt auch der formellen Mitwirkung zu Stande kommt, das erste aber auch ohne diese; — abgesehen sage ich hiervon kann an diesem 271
Ort von dem Bösen vor irgend einer That rein innerlich als Gesinnung betrachtet nicht die Rede sein, weil es so auch das eigne Selbstbewußtsein nicht erregt, viel weniger denn ein fremdes. Betrachten wir es aber thätig, so werden doch auch alle böse Handlungen nicht nur vermittelst der natürlichen Kräfte des Menschen, sondern auch eben so auf eine ihnen angemessene Weise wie die guten verrichtet, so daß kein Grund bleibt zu einem solchen Unterschied. Gesezt nun, daß alle geselligen Uebel irgendwie mit dem Bösen zusammenhingen: so würde auf diese jene Unterscheidung gar nicht anwendbar sein. Wie aber auf die natürlichen? da ja zerstörende Ereignisse grade die stärksten Aeußerungen der Naturkräfte sind, also noch weniger ohne hülfreiche Mitwirkung erfolgen können als andre, und eben so wenig als irgend andere ohne formelle Mitwirkung, indem man ihnen eine eigenthümliche Form nicht beilegen kann. Geht also gleich die Absicht dahin, daß sofern eine Mitwirkung angenommen wird auch das Uebel soll unter die Abhängigkeit von Gott gestellt sein, sofern aber die Mitwirkung nicht hülfreich ist oder nur materiell, Gott nicht soll Urheber sein: so wird doch diese Absicht genau genommen gar nicht erreicht. Sonach erscheint als eine richtigere

Auskunft die, wenn man sagt alles wirkliche ohne Ausnahme erfolge durch göttliche Mitwirkung, und eine Verringerung könne diese nicht erleiden; aber alles Uebel, das Böse als solches mit eingeschlossen gründe sich in einem bloßen Mangel, und auf einen solchen als ein partielles Nichtsein könne eine göttliche Mitwirkung nicht gehn. Wenn nämlich jedes endliche als eine Größe von Gott mit seinem Maaß zugleich geordnet ist: so ist dadurch nicht gesezt, daß es die außer diesem Maaß liegenden Thätigkeiten ausübe, vielmehr würde zu diesen die göttliche Mitwirkung fehlen, mithin kann es auch nicht gegen äußere Einwirkungen
272 einen über dieses Maaß hinausgehenden Widerstand leisten. Allein die Hemmungen entstehen nicht daraus, daß ein Widerstand nicht geleistet werden kann, wozu die göttliche Mitwirkung fehlt, sondern daraus, daß es auf eine seine Widerstandsfähigkeit übersteigende Weise angegriffen wird, zu welchem Angriff doch die göttliche Mitwirkung vorhanden ist. Es bleibt also nichts übrig als auf der einen Seite die göttliche Mitwirkung auf alles was sich ereignet gleichmäßig zu beziehn, auf der andern Seite zu behaupten, daß Uebel an und für sich gar nicht, sondern nur als Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf dasselbe von Gott geordnet sind.

§. 49. Ob das was unser Selbstbewußtsein erregt, mithin auf uns einwirkt, auf irgend einen Theil des sogenannten Naturmechanismus zurükkzuführen ist, oder auf die Thätigkeit freier Ursachen: das eine ist vollkommen eben so wie das andere von Gott geordnet.

1. Der Saz ist an und für sich nur der Ausdrukk der gewiß allgemein zugestandenen Thatsache, daß wir uns nicht minder schlechthin abhängig fühlen von Gott, wenn uns etwas begegnet vermöge der Handlungen anderer Menschen, als in allen andern Fällen. Er ist also ebenfalls schon vollständig in dem Hauptsaz unseres Lehrstükks enthalten, und wird nur als Erläuterung be-

sonders aufgestellt, um einem nicht seltenen Mißverständniß vorzubeugen, als ob nämlich das Bewußtsein unserer Willensfreiheit im Widerspruch stände mit dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Und zwar handelt es sich zunächst nur um die Wirkung freier Handlungen, zunächst in dem Leben Anderer aber dann freilich auch in unserm eigenen. Ist nun die Freiheit noch so sehr in der Willensbestimmung und im Entschluß, so wird doch die Handlung immer schon gleich ein Heraustreten durch anderwärts her gegebenes so mitbestimmt, daß sie, was sie wird, nur als demselben allgemeinen Zusammenhang angehörig wird, welcher der eigentlich untheilbare Gegenstand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist; und dieses würde auf dem ganzen geschichtlichen Gebiet seine Bedeutung verlieren, wenn wir von diesem Zusammenhange die freien Ursachen ausgeschlossen denken wollten. Vielmehr ist hier der Ort dasjenige in seiner vollen Geltung aufzustellen, was vorher schon [1] hierüber mehr gelegentlich gesagt worden ist. Eben deshalb aber weil die freien Ursachen den allgemeinen Zusammenhang mitbilden, müssen wir auch von dem Moment des Handelns selbst und dem dasselbe begleitenden Selbstbewußtsein das nämliche sagen können. Und in diesem Sinn ist auch schon in den ersten Erklärungen [2] über das Grundgefühl auseinandergesezt worden, wie das beziehungsweisige Freiheitsgefühl und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in und mit einander sind, so daß das lezte ohne jenes gar nicht bestehen könnte. Gehn wir nun, was den Moment des Handelns betrifft, davon aus, daß jeder freihandelnde an demselben Ort anders würde gehandelt haben als der wirklich dort befindliche, eben so gewiß als dieser an einem andern Ort anders, und ist doch dieses an welchem Ort jeder ist, in dem allgemeinen Zusammenhang gegründet: so kann niemand bezweifeln, daß auch die Wirkungen der freien Handlungen vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit erfolgen. Und ist ferner was das begleitende Selbstbe- 273

[1] S. §. 46, 1. [2] S. §. 4, 3.

wußtsein betrifft gewiß, daß wir des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nur als freie selbstthätige fähig sind, und dadurch ausgesagt wird, daß wir uns unsrer Freiheit als eines empfangenen und im allgemeinen Zusammenhang allmählig entwikkelten bewußt sind: so muß auch in jedem frommen Moment freier
271 Selbstthätigkeit das Selbstbewußtsein aus beidem zusammengesezt sein dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem beziehungsweisigen Freiheitsgefühl. — Der Ausdrukk „freie Ursachen" in unserm Saz macht nun offenbar einen Unterschied zwischen Freiheit und Ursächlichkeit überhaupt, und sezt Ursachen voraus welche nicht frei sind. Aber Ursachen sollen sie doch sein. In der gewöhnlichen Vorstellung aber von dem allgemeinen Naturmechanismus giebt es streng genommen außer den freien Ursachen gar keine Ursächlichkeit. Denn man denkt sich darunter ein Zusammensein und Aufeinanderwirken der Dinge als solcher, welche nur sofern sie selbst bewegt werden wieder bewegen, und von diesen kann man dann jedes in seiner Wirksamkeit nur ansehn als einen Durchgangspunkt, so daß Ursächlichkeit nur dem außer diesem Gebiet liegenden ersten bewegenden zukommt; das heißt bei dieser Vorstellung giebt es, die freien Ursachen ausgenommen, im endlichen gar keine Ursächlichkeit, sondern außer jenen nur die freie unendliche Ursache, nämlich die göttliche Ursächlichkeit welche vorgestellt wird als durch einen ersten Stoß jenes ganze Gebiet ursprünglich in Bewegung sezend. Faßt man nun alles untergeordnete Leben das thierische und vegetabilische mit in diesen Mechanismus ein, denn von einem allgemeinen Leben der Weltkörper ist bei dieser Vorstellung ohnedies nicht die Rede: so sind dann die freien Ursachen, für uns die Menschen, die einzige endliche Ursächlichkeit, und es fehlt um die göttliche ganz allein übrig zu lassen nur dieses, was aber wie bereits gezeigt worden mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alle Frömmigkeit vernichten würde, daß nämlich die Menschen auch sich selbst nur als Theil dieses Naturmechanismus ansähen, und das Bewußtsein der Selbstthätigkeit nur als einen unvermeidlichen Schein behandelten. Zum

Glükk aber sind von jeher nur Wenige dieser selbstvernichtenden Entsagung fähig gewesen, nachdem sie die übrige Welt getödtet haben, nun auch sich selbst der Vollständigkeit einer solchen Vor- 275
stellungsweise zum Opfer zu bringen. Denn ist auf diese Weise alle Ursächlichkeit des Endlichen in Schein verwandelt: so fehlt es auch an jedem Grunde einzelnes endliches Sein als für sich bestehend anzusehn, also an einigen Punkten in diesem allgemeinen Wechsel von Bewegtwerden und wieder bewegen mehr stehen zu bleiben als an andern, sondern alles ist entweder untheilbar Eines oder eine unzählige Menge von vereinzelten Durchgangspunkten d. h. Atomen. Legen wir nun uns selbst mit der schlechthinigen Abhängigkeit zugleich freie Ursächlichkeit bei, allem lebenden aber doch auch eine Ursächlichkeit, so gewiß wir es als ein für sich bestehendes sezen; und ist gänzlicher Mangel an Freiheit nur da, wo ohne sich zu bewegen nur jedes sofern es bewegt wird, weiter bewegt: so werden wir die Ursächlichkeit des Lebendigen nur als eine verminderte Freiheit ansehn können, und werden sagen müssen, wahre Ursächlichkeit sei nur da wo Leben sei, der gänzliche Mangel an Freiheit sei aber auch ein gänzlicher Mangel an Ursächlichkeit, indem der Impuls, der das todte in Bewegung sezt damit es weiter bewege, immer von dem lebenden ausgehe. Darum nun bedient sich der Saz des Ausdrukks Naturmechanismus auch nicht als seines eignen, weil wir nur mit Unrecht irgend etwas was unser Selbstbewußtsein erregt und also auf uns einwirkt, auf das bloß mechanische, d. h. als Durchgangspunkt wirksame, zurükkführen. Wie weit aber das Gebiet der wahren Ursächlichkeit und also des Lebens sich erstrekke, und wie für jeden Fall die wahre Ursache aufzufinden sei, diese Untersuchungen sind unserm Gebiete fremd. Unser Selbstbewußtsein aber, so fern es das des endlichen Seins ist, und wir in demselben unterscheiden theilweisiges Freiheits- und theilweisiges Abhängigkeitsgefühl als zusammengehörig von schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl als beide unter sich begreifend, fordert für jede 276
Erregung eine endliche Ursächlichkeit in dem Gebiet des allgemei-

nen Naturzuſammenhanges, welche als ein Ergebniß von dieſem mit in die ſchlechthinige Abhängigkeit aufgenommen wird. Denn das Gefühl von dieſer würde nicht ſich ſelbſt gleich ſein, wenn es ein Gebiet zwar gäbe, nämlich das der natürlichen Urſachen, worin endliche und göttliche Urſächlichkeit zuſammenträfen, daneben aber zwei andere, auf der einen Seite das der mechaniſchen oder vielmehr ſcheinbaren Urſachen, wo nur göttliche Urſächlichkeit waltete, endliche aber fehlte, auf der andern aber das der freien Urſachen, wo nur endliche Urſächlichkeit waltete, die göttliche aber fehlte. Damit hängt aber freilich zuſammen, daß wir in Bezug auf die ſchlechthinige Abhängigkeit in dem endlichen Sein keinen ſtrengen Gegenſaz annehmen zwiſchen Freiheit und Naturnothwendigkeit, indem was nur wirklich ein für ſich beſtehendes iſt, wenn es auch am geiſtigen Leben keinen Theil hat, doch in irgend einem Sinne ſich ſelbſt bewegt, auch den freieſten Urſachen aber ihr Maaß von Gott geordnet iſt.

2. Eben dieſes wird nun in der herrſchenden dogmatiſchen Sprache theils durch den Begriff der Erhaltung, theils durch den der Mitwirkung ausgedrükkt. Die gewöhnlichſte Formel der erſten Art iſt die, Gott erhalte ein jedes Ding wie es iſt, alſo auch die freien Urſachen als ſolche. In dieſer können wir alles ermittelte wiederfinden, daß nämlich unbeſchadet der durch den Ausdrukk Erhaltung bezeichneten ſchlechthinigen Abhängigkeit die Thätigkeiten der freien Weſen doch von innen beſtimmt ſind. Für ſich allein betrachtet aber dürfte dieſe Formel doch von dem Tadel betroffen werden, daß ſie auf oberflächliche Weiſe die eigentliche Schwierigkeit mehr zu verdekken ſcheint als wirklich aufzulöſen. — Auf ähnliche Weiſe unterſcheidet man in dem Begriff der Mit-
277 wirkung eine Mitwirkung nach Art der freien Urſachen, und eine andere nach Art der natürlichen [1]. Allein dieſer Ausdrukk bedarf wenigſtens großer Vorſicht in der Behandlung, wenn nicht da-

[1] Concursus ad modum causae liberae und ad modum causae naturalis.

durch die Differenzen des endlichen Seins in das höchste Wesen selbst hineinversezt werden sollen, so daß Gott selbst als der Inbegriff derselben erscheint, welches von der pantheistischen Ansicht schwer möchte unterschieden werden können. Die Meinung kann aber nur sein, daß Gott mitwirkt in jedem Falle zu Thätigkeiten, die der Natur des ursachlichen Dinges gemäß sind, jedoch immer nur nach seiner eigenen, von jeder die in dem Gebiet der Wechselwirkung liegt gänzlich verschiedenen, Ursächlichkeit.

Zusaz zu diesem Lehrstükk. Die Säze, von welchen zugegeben worden, daß sie eigentlich schon in dem Hauptsaz des Lehrstükks enthalten sind, doch besonders aufzustellen, war aus zwei Ursachen rathsam. Zuerst weil über diese Gegenstände gar leicht Bestimmungen aufgestellt werden, welche das richtige Verhältniß zwischen Schöpfung und Erhaltung trüben. Dies geschieht bei dem Wunderbaren, wenn man es als rein übernatürlich aufstellt, indem auf diese Weise eine Nachschöpfung entsteht, welche die Erhaltung theilweise aufhebt und also mit ihr im Widerspruch steht. Dasselbe geschieht, wenn man die Uebel weniger von Gott geordnet denkt als anderes, weil er ja dann von dem gleich sehr geschaffenen einiges mehr im Stich läßt als anderes. Es geschieht endlich, wenn man die freien Ursachen so sehr den natürlichen entgegensezt, daß jene in ihrer Wirksamkeit weniger von Gott abhängig erscheinen. Denn sie haben dann ihre Wirksamkeit zum Theil anderwärts her, da sie doch ihr Dasein eben so von Gott her haben, mithin ist auch hier eine Ungleichheit zwischen Schöpfung und Erhaltung gesezt. — Zweitens aber war hier vorzüglich nöthig, die Zusammenstimmung zu zeigen zwischen dem Interesse der Frömmigkeit und dem wissenschaftlichen auf der einen dem sittlichen auf der andern Seite. Das sittliche nämlich muß immer gefährdet sein oder seinerseits das fromme gefährden, wenn die schlechthinige Abhängigkeit so gefaßt wird, daß die freie Selbstbestimmung dabei nicht bestehen kann und umgekehrt. Das wissenschaftliche aber ist ein zwie- 278

faches, das der Naturforschung und das der Geschichte. Die erstere von diesen findet sich durch die Annahme des schlechthin übernatürlichen mitten im Naturverlauf so beengt, daß sie dadurch auf nichts zurükkgeführt werden kann. Die leztere hat es vorzüglich mit dem Gegensaz zwischen Gutem und Uebel zu thun, und muß bei der Art, wie sich beide ineinander verschlungen zeigen, nothwendig fatalistisch werden, d. h. die Beziehung auf die Idee des Guten aufgeben, wenn das Uebel gar nicht und auch nur minder sollte von Gott geordnet sein als sein Gegentheil. Ihren rein dogmatischen Gehalt aber, und daß sie ohnerachtet dieser Beziehungen keinesweges in das speculative hinüberspielen, bewähren unsere Säze vorzüglich eben dadurch, daß sie ganz in dem Hauptsaz enthalten sind. Ihr gemeinschaftliches Verhältniß zu demselben, welches nicht überall gleich stark zu Tage liegt, ist übrigens dieses, daß jeder in seinem Gebiet ein Größtes und ein Kleinstes aufstellt, und nachweisend, daß das Abhängigkeitsgefühl sich für beide Endpunkte gleich verhält, diese Gleichsezung nun als die Regel für den religiösen Ausdrukk feststellt. Der Gegensaz zwischen dem gewöhnlichen und dem wunderbaren geht zurükk auf das Größte und Kleinste des Naturkreises, aus dem das eine und das andere zu erklären ist; der Gegensaz zwischen gut und übel auf das Größte und Kleinste in der Zusammenstimmung der allgemeinen Wechselwirkung zu dem Fürsichbestehen des einzelnen; der Gegensaz zwischen Freiheit und Mecha-
279 nis auf das Größte und Kleinste des individualisirten Lebens. Es war daher zu zeigen, daß wenn auf irgend einem dieser Punkte die Gleichsezung aufgehoben würde, alsdann auch der Hauptsaz des Lehrstükkes selbst, und weder das bedingte Abhängigkeitsgefühl noch das bedingte Freiheitsgefühl dann jemals mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zusammentreffen könnte. Andere schwierige Fälle außer diesen werden nicht nachzuweisen sein.

Zweiter Abſchnitt. 280

Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf das fromme Selbſtbewußtſein, ſofern es das allgemeine Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrükkt, beziehen.

§. 50. Alle Eigenſchaften, welche wir Gott beilegen, ſollen nicht etwas beſonderes in Gott bezeichnen, ſondern nur etwas beſonderes in der Art, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.

1. Wenn das hier bezeichnete ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſeinen entſprechenden Ausdrukk ſchon in den Lehrſtükken des vorigen Abſchnittes findet: ſo können wir auch nicht glauben, daß die Theorie der göttlichen Eigenſchaften urſprünglich von dem dogmatiſchen Intereſſe ausgegangen iſt. Von der Speculation aber lehrt die Geſchichte, daß ſeitdem ſie ſich das göttliche Weſen zum Gegenſtande gemacht [1], ſie gegen alles ins einzelne gehende

[1] Da natürlich hier nur von chriſtlicher die Rede ſein kann: ſo reiche es hin zu verweiſen auf Dionys. Areop. de myst. theol. c. 4. u. 5. *Λέγομεν οὖν ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν οὔτε ἄζωος . . . οὔτε ποιότητα, ἢ πόσοτητα ἢ ὄγκον ἔχει . . . . οὔτε ψυχὴ ἐστιν οὔτε νοῦς . . . οὐδὲ λόγος ἐστὶν, οὔτε νόησις . . . οὔτε*

281 Beſchreiben deſſelben Einſpruch eingelegt und ſich nur daran gehalten hat, Gott als das urſprünglich Seiende und das abſolut Gute zu bezeichnen, und zwar ſo, daß auch in dieſen Vorſtellungen, deren erſte nur hierher gehören würde, das inadäquate, ſofern noch irgend etwas vom Gegenſaz oder von anderer Analogie mit dem endlichen darin mitgeſezt wäre, häufig iſt anerkannt worden. Dieſe Behandlungsweiſe verdankt daher ihren Urſprung zunächſt den Werken der religiöſen Dichtung, vorzüglich den hymniſchen und anderweitig lyriſchen, dann aber auch dem zwar kunſtloſeren im weſentlichen aber doch mit jenem ganz zuſammenſtimmenden Verfahren im gemeinen Leben, welches die einfache Vorſtellung des höchſten Weſens dadurch zu beleben und zu befeſtigen ſucht, daß in Ausdrükken, deren wir uns auch beim endlichen bedienen, davon gehandelt werde. Beides geht von dem Intereſſe der Frömmigkeit aus, und hat weit mehr die Abſicht, den unmittelbaren Eindrukk in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen wiederzugeben als eine Erkenntniß zu begründen. Darum wurde es nun ſchon von Anfang an, weil nämlich beides noch aus dem Judenthum überkommen war, die Sache der chriſtlichen Glau-
282 benslehre, dieſe Vorſtellungen zu regeln, ſo daß das menſchenähnliche, welches ſich mehr oder weniger in allen findet, und das ſinnliche, das ſo manchen beigemiſcht iſt, möglichſt unſchädlich gemacht werde, und nicht ein Rükkſchritt gegen die Vielgötterei hin daraus entſtehe. Auch das ſcholaſtiſche Zeitalter hat hierin viel tiefſinniges und herrliches geleiſtet. Als aber hernach die Metaphyſik für ſich allein und abgeſondert von der chriſtlichen

---

ζῇ οὔτε ζωὴ ἐστιν . . . οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστιν, und auf Augustin de Trin. V, 1. ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus sine qualitate bonum sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem sine situ praesidentem sine habitu omnia continentem sine loco ubique totum sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem. Und Hilar. de Trin. II, 7. Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem tamen inenarrabilem scias. Vgl. Anselm. Proslog. cap. 18. u. 22.

Glaubenslehre, der Natur der Sache gemäß, behandelt wurde, überſah man lange Zeit, wie es bei ſolchen Theilungen gar leicht zu gehen pflegt, daß dieſe Vorſtellungen göttlicher Eigenſchaften nicht philoſophiſchen ſondern religiöſen Urſprungs ſind, und nahm ſie mit in diejenige philoſophiſche Diſciplin hinüber, die man mit dem Namen der natürlichen Theologie bezeichnete. Dort aber mußten, je mehr die Wiſſenſchaft einen ächt ſpeculativen Charakter entwikkelte, dieſe nicht auf ſpeculativem Boden entſtandenen Vorſtellungen um deſto mehr nur kritiſch und ſkeptiſch behandelt werden, wogegen die Dogmatik ſie mehr und mehr mußte zu ſyſtematiſiren ſuchen, nicht, wenn ſie ſich recht verſtand, um zu dem Bewußtſein zu kommen, daß darin die Erkenntniß Gottes vollſtändig gegeben ſei, ſondern nur zu dem, daß das uns einwohnende Gottesbewußtſein nach allen den Verſchiedenheiten, wie es ſich auf Veranlaſſung verſchiedenartiger Lebensmomente realiſirt, darin befaßt ſei. Weil aber die Trennung nicht vollſtändig und das Verkehr zwiſchen beiden Diſciplinen immer lebhaft und mannigfaltig war, ſo iſt fortwährend ſowol in der philoſophiſchen Behandlung vieles geblieben, was nur in die dogmatiſche gehört hatte als auch umgekehrt. Daher iſt immer noch nöthig, zu bevorworten, daß ohne ſpeculative Anſprüche zu machen, aber auch ohne ſpeculative Hülfsmittel in Anwendung zu bringen, wir uns ganz innerhalb der Grenzen des rein dogmatiſchen Verfahrens halten, ſowol was den Gehalt der einzelnen Beſtimmungen als was die Methode betrifft.

2. Eben in dieſer Beziehung läugnet nun unſer Saz im 283
allgemeinen den ſpeculativen Gehalt aller in der chriſtlichen Glaubenslehre aufzuſtellenden göttlichen Eigenſchaften, ſchon um deswillen und ſofern als ſie mehrere ſind. Denn ſollten ſie als ſolche eine Erkenntniß des göttlichen Weſens darſtellen, ſo müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrükken, was die andere nicht ausdrükkt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenſtand angemeſſen, ſo müßte dieſer wie die Erkenntniß eine zuſammengeſezte

wäre, auch ein zuſammengeſezter [1] ſein. Ja wenn auch dieſe Eigenſchaften nur Verhältniſſe deſſelben zur Welt ausſagen, müßte doch Gott ſelbſt wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da dieſe als von einander verſchiedene auch beziehungsweiſe einander entgegengeſezt ſein und wenigſtens theilweiſe einander ausſchließen müſſen, ſo würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegenſazes geſtellt. So wenig nun dieſes den Forderungen der ſpeculativen Vernunftthätigkeit entſpricht, ſo daß ſo gefaßte Beſtimmungen auch nicht für ſpeculative Ausſagen gelten können: eben ſo wenig würde das Intereſſe der Frömmigkeit befriedigt, wenn man die dogmatiſchen Beſtimmungen ſo verſtehen wollte. Denn auch das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für ſich betrachtet und ſich ſelbſt immer und überall gleich ſein, wenn in Gott ſelbſt differentes geſezt wäre; es müßte dann Verſchieden-
284 heiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verſchiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erſcheinung kommt. Indem wir alſo dieſen Beſtimmungen nur die in unſerm Saz ausgeſprochene Bedeutung beilegen: ſo bleibt dadurch jedem freigeſtellt, unbeſchadet ſeiner Zuſtimmung zur chriſtlichen Glaubenslehre, ſich jeder Form der Speculation anzuſchließen, welche nur einen Gegenſtand zuläßt, auf welchen ſich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl beziehen kann.

3. Was aber die Methode betrifft, ſo findet man in der bisherigen Behandlung der Glaubenslehre zweierlei vorherrſchend; einmal werden Vorſchriften aufgeſtellt wie man zu richtigen Vor-

[1] Mosheim Theol. dogm. I. p. 232. Si essentia Dei vere differret ab attributis, et si attributa realiter inter se differrent, Deus esset natura composita. Manche Theologen ſtreifen indeß ſehr nahe daran, ſolche Differenzen in Gott zuzugeben, z. B. Endemann Institt. p. 51., welcher unterſcheidet, ea attributa sine quibus Deus nequit esse Deus und determinationes internas Dei, quae salva eius essentia et actualitate abesse possunt, die er daher auch analoga accidentium nennt.

ſtellungen von göttlichen Eigenſchaften gelangen könne, dann werden auch gewiſſe Rubriken aufgeſtellt, unter welche die verſchiedenen Begriffe göttlicher Eigenſchaften zu vertheilen ſind. Wie nun beides darauf abzwekkt dieſe Vorſtellungen zu ſyſtematiſiren: ſo iſt in dieſer Hinſicht daſſelbige im allgemeinen zu bevorworten. Denn ſehe man das Verzeichniß dieſer Eigenſchaften für einen vollſtändigen Inbegriff von Beſtimmungen an, die auf Gott ſelbſt zu beziehen ſind: ſo müßte eine vollſtändige Erkenntniß Gottes aus Begriffen möglich ſein, und eine ſchulgerechte Erklärung würde an die Stelle der Unausſprechlichkeit des göttlichen Weſens treten, welche leztere doch die Schrift — ſoviel göttliche Eigenſchaften auch in ihr namhaft werden — auf allen Blättern ſo ſehr anerkennt, daß es überflüßig wäre einzelne Stellen dafür anzuführen. Wir haben daher auch keine andere Vollſtändigkeit anzuſtreben, als daß wir keines von den verſchiedenen Momenten des frommen Selbſtbewußtſeins vorbeigehn laſſen ohne die ihnen entſprechenden göttlichen Eigenſchaften aufzuſuchen. Und bei dieſem Verfahren ergiebt ſich auch die Claſſification von ſelbſt, indem bei jeder Abtheilung nur die dahin gehörigen Eigenſchaften zur Darſtellung kommen können. Um ſo mehr iſt es hier an der Stelle auseinander zu ſezen, wie wenig 285
an dem bisherigen Apparat, der uns bei unſerm Verfahren überflüßig wird, für die Sache ſelbſt verloren geht.

Nämlich was zuerſt die Methoden anbetrifft ſo hat man drei Wege angenommen, wie man zu göttlichen Eigenſchaften gelangen kann, der Weg der Entſchränkung, der Verneinung oder Abſprechung und der Urſächlichkeit [1]. Nun leuchtet wol von ſelbſt ein, daß dieſe keinesweges gleichartig und als ſolche einander coordinirt ſind. Denn für die erſten muß erſt etwas außer Gott als Eigenſchaft geſeztes gegeben ſein, was dann entweder nachdem es von Schranken befreit worden ihm beigelegt oder deſſen Verneinung ihm beigelegt wird, wogegen der Begriff der

[1] Via eminentiae negationis et causalitatis.

Urſächlichkeit mit dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ſelbſt im genaueſten Zuſammenhange ſteht. Wenn man nun aber die beiden erſten in ihrem Verhältniß unter ſich betrachtet: ſo iſt klar daß die Verneinung für ſich gar kein Weg iſt um irgend eine Eigenſchaft zu ſezen, wenn nicht hinter der Verneinung doch etwas poſitives zurükkbleibt. Aber dann wird eben die Verneinung darin beſtehn, daß von jenen poſitiven die Schranken verneint werden; auf dieſelbe Weiſe aber iſt auch die Entſchränkung eine Verneinung, denn es ſoll etwas geſezt werden in Gott, aber die Schranken, welche anderwärts mitgeſezt werden, ſollen in Gott nicht geſezt ſein. Die Einerleiheit beider Methoden wird vollkommen anſchaulich in dem Begriff der Unendlichkeit, der zugleich die allgemeine Formel der Entſchränkung iſt, denn was unendlich geſezt wird, wird auch entſchränkt, zugleich aber zeigt er auch ganz allgemein, indem er eine Verneinung iſt, durch die unmittelbar nichts geſezt wird, aber durch die auch alles geſezt ſein mag, was eben ſo wol beſchränkt als ſchrankenlos gedacht werden kann, daß wir durch Verneinung nur inſofern eine Eigenſchaft ſezen, als etwas poſitives hinter der Verneinung zurükkbleibt. Beide Methoden können alſo nur zur Anwendung kommen entweder auf Gerathewohl, ob man nicht etwas zur Unbeſchränktheit erhoben als göttliche Eigenſchaft ſezt, was nur ſchlechthin von Gott könnte verneint werden; oder wollte man dies vermeiden, ſo müßte der Anwendung dieſer Methoden eine Beſtimmung vorangehn, was für Eigenſchaftsbegriffe überhaupt ſich dazu eignen Gott auf unbeſchränkte Weiſe beigelegt zu werden, und was für welche ſchlechthin von ihm verneint werden müſſen. Wogegen das dritte Verfahren allerdings ein ſelbſtändiges iſt. Und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß alle göttlichen Eigenſchaften, welche irgend einer Modification unſers Abhängigkeitsgefühls entſprechen, gleich unmittelbar aus dem Begriff der Urſächlichkeit abgeleitet werden können, vielmehr hier gleich bevorworten müſſen, theils daß eben auf dieſen Begriff erſt das andere Verfahren muß angewendet werden, nämlich das

286

endliche in der Urſächlichkeit verneint, die Productivität darin aber unbeſchränkt geſezt, theils daß, inſofern aus der göttlichen Urſächlichkeit mehrere Eigenſchaften entwikkelt werden, die Verſchiedenheiten derſelben ebenfalls nichts reelles in Gott ſind, ja daß ſie auch weder einzeln noch zuſammen genommen das Weſen Gottes an ſich ausdrükken, wie denn niemals aus der Wirkung das Weſen deſſen ſelbſt, was eingewirkt hat, erkannt werden kann: ſo iſt doch ſoviel gewiß, daß alle in der chriſtlichen Glaubenslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenſchaften, da ſie nur das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl erklären ſollen, auf die göttliche Urſächlichkeit irgendwie zurükkgehn müſſen.

Was endlich die Eintheilung der göttlichen Eigenſchaften betrifft, ſo zeigt ſchon die große Mannigfaltigkeit derſelben, wie wenig Sicherheit in dem ganzen Verfahren ſtatt findet, und wie wenig irgend eine ſich habe einer allgemeinen Zuſtimmung verſichern können. Wir können aber hier nur über einige davon 287
kurze Andeutungen geben. Als Haupteintheilung wird von Einigen [1] aufgeſtellt die in natürliche, auch metaphyſiſche genannt, welches freilich bei Gott ganz daſſelbe ſein muß, und in ſittliche, welches freilich ſchon deshalb ſehr abſchrekkend klingt, weil ſich daraus ſchließen läßt, das ſittliche gehöre nicht auf gleiche Weiſe zum Weſen Gottes [2]. Andere theilen zuerſt alle göttlichen Eigenſchaften in wirkſame und ruhende, welches auch wenn Gott doch nur als lebend vorgeſtellt werden kann, ſchwer zu begreifen iſt, da in dem lebenden als ſolchem auch alles Thätigkeit iſt. Werden nun freilich die einen als in Gott bleibend als Beſtimmungen der vollkommenſten Subſtanz beſchrieben, welche keine Wirkſamkeit nach außen in ſich ſchließen, ſo läßt ſich eine rein innere

[1] Statt aller Anführungen einzelner Stellen möge der Leſer hiezu vergleichen die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften bei Mosheim, bei Reinhardt und bei Schott.

[2] Es würde dann an den Ort gehören, den Einige als analogon accidentium bezeichnen.

Thätigkeit denken auch der ruhenden Eigenschaften, und die Eintheilung träfe dann zusammen mit einer andern in absolute und relative Eigenschaften. Allein ungerechnet, daß eine Schöpfung in der Zeit vorausgesezt, die wirksamen Eigenschaften auch entweder erst mit der Zeit entstanden oder vorher ruhend müßten gewesen sein, mithin für diese Voraussezung die Eintheilung nichtig ist, so ergiebt sich doch immer ein zwiefaches in Gott, ein rein inneres Leben vermittelst der ruhenden und ein auf die Welt bezügliches vermittelst der wirksamen, und wie beides auf diese Weise ganz von einander gesondert erscheint, so möchte man noch eine dritte Klasse von Eigenschaften vermissen, um beides mit einander zu verbinden. Allein fragt man nun, welches jene ruhenden Eigenschaften sind, so ist in ihnen zusammengenommen
288 freilich gar kein inneres Leben beschrieben, sondern theils sind sie bloß formell, wie Einheit Einfachheit Ewigkeit, theils gar nur negativ wie Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit, theils wie Unendlichkeit und Unermeßlichkeit sind sie selbst nur Maaß und Beschaffenheit der wirksamen Eigenschaften. Dabei zeigen sich nun diese Eintheilungen auch als nicht erschöpfend, indem oftmals noch außerhalb der Eintheilung einzelne Eigenschaften als Folgerungen aus den andern angeführt werden, wie Seligkeit, Herrlichkeit, Majestät, oder auch daß Gott das höchste Gut ist. Und so scheint es freilich auf den ersten Anblikk willkommen um dergleichen zu vermeiden, daß Einige von vorne herein die göttlichen Eigenschaften eintheilen in ursprüngliche und abgeleitete; und wenn man nicht leicht sieht, wie eine solche Eintheilung gemacht werden kann, ohne daß die Eigenschaften selbst schon gegeben wären, so könnte sie nur um so eher eine ächt dogmatische sein. Allein wenn doch allgemein zugestanden ist, daß die Verschiedenheit der Eigenschaften nichts reelles in Gott ist, so ist dann jede nur ein anderer Ausdrukk des ganzen sich immer gleichen göttlichen Wesens, mithin sind alle ursprünglich, und die abgeleiteten wären dann überhaupt nicht Eigenschaften in demselben Sinn. Sollen aber die so getheilten Eigenschaften aus dem frommen

Selbſtbewußtſein entwikkelt und die Eintheilung in dieſem Sinne dogmatiſch ſein: ſo gäbe es dann wieder keine urſprüngliche Eigenſchaft ſondern alle wären gleich ſehr abgeleitet. Doch iſt die Eintheilung nicht aus dieſer Betrachtungsweiſe hervorgegangen, ſondern aus jener, nach welcher man aber auch in anderer Hinſicht ſagen könnte, das göttliche Weſen allein ſei urſprünglich, alle Eigenſchaften aber abgeleitet. Eine ſolche Ableitung göttlicher Eigenſchaften aus dem göttlichen Weſen würde das lezte als bekannt vorausſezen, und wäre ein rein ſpeculatives Verfahren. Allerdings aber kann auch das rein dogmatiſche nicht anders als ſo ſich geſtalten, nur daß nichts zum Grunde gelegt 289
werden kann, als nur dasjenige in dem höchſten Weſen, woraus das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu erklären iſt. Ergänzt man ſich aber den einfachen Ausdrukk, daß alles von Gott abhängt, noch durch den negativen, er ſelbſt aber von nichts: ſo iſt ſogleich wieder Veranlaſſung gegeben zu einer Eintheilung in poſitive und negative Eigenſchaften. Und indem hier ſchon in dem Eintheilungsgrunde das Verhältniß zwiſchen dem höchſten Weſen und allem andern Sein vorausgeſezt iſt: ſo ſieht man, wie von hier aus die abſoluten oder ruhenden oder natürlichen oder metaphyſiſchen Eigenſchaften nur negativ ausfallen können, alſo ſtreng genommen ohne beſtimmten Gehalt.

4. Wenn nun aus dieſer Auseinanderſezung hervorgeht auf der einen Seite, daß dieſelbe Vorausſezung, durch welche diejenigen Eigenſchaften, welche Beziehungen Gottes zur Welt ausdrükken, nur als gleichſam hinzugekommene und accidentelle erſcheinen, nämlich die Trennung deſſen, was Gott an und für ſich iſt von ſeiner Beziehung zur Welt, auch Urſache iſt, daß die rein innerlichen Eigenſchaften nur negativ können aufgefaßt werden; auf der andern Seite, daß die Maßregeln, um die Zuſammenſtellung aller göttlichen Eigenſchaften an Einem Orte ſicher zu ſtellen, theils auch ſolche Begriffe hervorrufen, welche dem Intereſſe der Frömmigkeit ganz fremd ſind, theils was ſie auseinander halten wollen doch wieder verwirren: ſo dürfen wir

hoffen, ohne dieſen Apparat und ohne ſolche Zuſammenſtellung die Aufgabe wol eben ſo gut zu löſen, wenn wir nur jedem einzelnen Theil unſeres Entwurfes möglichſt Genüge leiſten. Doch aber werden auch wir von manchen dieſer Formeln nach unſerer Weiſe Gebrauch machen können. Wenn wir es z. B. hier noch nicht mit der wirklichen Erſcheinung des frommen Selbſtbewußtſeins in der Form der Luſt und Unluſt zu thun haben, ſondern nur mit dem was dieſen Erſcheinungen gleichmäßig zum Grunde
290 liegt, mit der innern productiven Richtung auf das Gottesbewußtſein, abgeſehen davon, ob ſie ſich gehemmt findet oder gefördert: ſo werden wir die Eigenſchaften, die ſich uns hier ergeben, in ſofern als jene Richtung das urſprüngliche iſt, auch urſprüngliche nennen können, und die, welche ſich uns im zweiten Theil ergeben werden, abgeleitete. Und wenn wir, das fromme Selbſtbewußtſein in ſeinen Erſcheinungen betrachtend, finden, daß dasjenige an Gott am meiſten verneint werden muß, wodurch ſein Geſeztſein in uns aufgehoben wird, und dasjenige am meiſten in ihm geſezt, wodurch ſein Geſeztſein in uns am freieſten hervortritt: ſo werden wir nach unſerer Weiſe ſagen können, daß auf dieſe Weiſe göttliche Eigenſchaften nach der Methode der Entſchränkung und Abſprechung gebildet werden, diejenigen aber, welche uns bei der gegenwärtigen Betrachtung entſtehen, und auch dort wird es ſolche geben, nach der Methode der Cauſalität. Doch weicht dieſe Anwendung weit genug ab von der gewöhnlichen mehr die Analogie mit der Speculation verrathenden Gebrauchsweiſe jener Formeln.

§. 51. Die ſchlechthinige Urſächlichkeit, auf welche das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükkweiſet, kann nur ſo beſchrieben werden, daß ſie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzuſammenhanges enthaltenen unterſchieden, ihr alſo entgegengeſezt, auf der andern Seite aber dem Umfange nach ihr gleichgeſezt wird.

1. Da wir das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ein ſolches haben, welches einen Moment erfüllen kann ſowol in Verbindung mit dem theilweiſen und bedingten Abhängigkeitsgefühl, als mit dem theilweiſen und bedingten Freiheitsgefühl, da in dieſem Ineinander von bedingter Abhängigkeit und bedingter Freiheit oder theilweiſer Urſächlichkeit und Leidentlichkeit unſer Selbſt- 291
bewußtſein das endliche Sein überhaupt repräſentirt: immer aber, wenn irgendwo Abhängigkeit oder Leidentlichkeit geſezt iſt in einem Theil des endlichen Seins, dann in einem andern Selbſtthätigkeit und Urſächlichkeit geſezt iſt, worauf jene bezogen wird, und dies gegenſeitig aufeinander bezogen ſein von verſchieden vertheilter Urſächlichkeit und Leidentlichkeit den Naturzuſammenhang bildet: ſo folgt nothwendig, daß das unſer ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl begründende, d. h. die göttliche Urſächlichkeit, ſich auch ſo weit erſtrekkt als der Naturzuſammenhang und die darin enthaltene endliche Urſächlichkeit, mithin dieſer dem Umfang nach gleich geſezt iſt. Da ſich ferner das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu dem partiellen Abhängigkeitsgefühl grade eben ſo verhält, wie zu theilweiſem Freiheitsgefühl, mithin der zwiſchen dieſen beiden beſtehende Gegenſaz in Beziehung auf jenes verſchwindet; die endliche Urſächlichkeit aber nur vermittelſt ihres Gegenſazes zu der endlichen Leidentlichkeit das iſt, was ſie iſt: ſo iſt folglich auch die göttliche Urſächlichkeit der endlichen entgegengeſezt. Die göttliche Urſächlichkeit als der Geſammtheit der natürlichen dem Umfang nach gleich wird dargeſtellt in dem Ausdrukk der göttlichen Allmacht, welcher nämlich alles endliche Sein unter die göttliche Urſächlichkeit ſtellt. Die göttliche Urſächlichkeit, als der endlichen und natürlichen entgegengeſezt, wird dargeſtellt in dem Ausdrukk der göttlichen Ewigkeit. Nämlich das Aufeinanderbezogenſein vertheilter Urſächlichkeit und Leidentlichkeit geſtaltet den Naturzuſammenhang zu dem Gebiet der Wechſelwirkung und alſo des Wechſels überhaupt, indem aller Wechſel und alle Veränderung auf dieſen Gegenſaz zurükkgeführt werden kann. Es iſt alſo in eben der Beziehung, in welcher die natürliche Ur-

sächlichkeit der göttlichen entgegengesezt ist, das Wesen der ersteren
292 zeitlich zu sein, mithin sofern ewig das Gegentheil von zeitlich ist, wird auch die Ewigkeit Gottes der Ausdrukk jenes Gegensazes sein.

Ueber das was beide Ausdrükke mehr, nämlich über die göttliche Causalität oder über den Umfang der endlichen hinausgehendes, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu enthalten scheinen, wird sich die folgende weitere Entwikklung beider Begriffe auslassen. Hier ist nur im allgemeinen zu bemerken, daß eben, weil beide Begriffe sich hier nur auf die göttliche Ursächlichkeit beziehen, auch an ihnen sich sogleich bewähren läßt, daß die einzelnen Eigenschaften nach ihren Differenzen nichts reelles in Gott sind. Es ist immer eine Ungenauigkeit, die man wenigstens als solche bemerklich machen muß, wenn wir dieses als zwei verschiedene Eigenschaften aufstellen. Denn die göttliche Ursächlichkeit ist nur insofern der endlichen dem Umfang nach gleich, als sie ihr der Art nach entgegengesezt ist, indem, wenn sie ihr der Art nach gleich wäre, wie es sich in allzumenschlichen Vorstellungen von Gott nicht selten ausspricht, sie ebenfalls dem Gebiet der Wechselwirkung angehörte, und also ein Theil der Gesammtheit des Naturzusammenhanges wäre. Eben so aber, wenn die göttliche der endlichen dem Umfange nach nicht gleich wäre, könnte sie ihr auch nicht entgegengesezt sein ohne zugleich die Einheit des Naturzusammenhanges aufzuheben, weil sonst zu einiger endlichen Ursächlichkeit eine göttliche wäre, zu anderer aber nicht. Anstatt also zu sagen, Gott sei ewig und allmächtig, würden wir besser sagen, er sei allmächtig-ewig und ewig-allmächtig, oder auch Gott sei die ewige Allmacht oder die allmächtige Ewigkeit. Wir müssen aber dennoch schon wegen der unumgänglichen Vergleichung mit den bisher geltenden näheren Bestimmungen beider Eigenschaften jene besonders behandeln.

2. Es ist aber, da man immer von der Vergleichung der
293 göttlichen Ursächlichkeit mit der endlichen ausging, natürlich, daß sich zu diesen beiden Begriffen in der religiösen Dichtung sowol als in dem religiösen Gespräch noch zwei andere Begriffe gesellt

haben, nämlich zu dem Begriff der Ewigkeit der der Allgegenwart und zu dem Begriff der Allmacht der der Allwiſſenheit. Wenn die beiden Ausdrükke, von denen eben gehandelt iſt, den beiden in unſerm Saz aufgeſtellten Gliedern jenes Verhältniſſes vollkommen entſprächen: ſo würden wir die beiden jezt erſt erwähnten Begriffe nicht auf gleiche Weiſe wie jene zu behandeln haben; ſondern es würde nur nöthig ſein Vorſichtsmaaßregeln aufzuſtellen, damit in denſelben irgend etwas unſerm Saz und jenen beiden Hauptbegriffen widerſprechendes nicht gedacht werde. Es verhält ſich jedoch nicht ganz ſo. Der Begriff Ewigkeit drükkt allerdings den Gegenſaz aus zu der im Naturzuſammenhang enthaltenen Urſächlichkeit, aber doch zunächſt nur ſofern dieſe zeitlich bedingt iſt, und ſie iſt doch eben ſo gut auch, und zwar die geiſtige nicht minder als die leibliche, räumlich bedingt. Denkt man nun freilich an die Gleichſezung dem Umfang nach: ſo liegt darin allerdings ſchon, daß die endliche Urſächlichkeit überall im Raum abhängig iſt von der göttlichen; aber der Begriff welcher die Entgegenſezung ausdrükkt tritt durch dieſe Beziehung zurükk, und der vollſtändige Ausdrukk iſt erſt in Ewigkeit und Allgegenwart zuſammengenommen. — Was ferner den Begriff der Allwiſſenheit betrifft, ſo iſt er in dem Gebiet der volksmäßigen und der dichteriſchen religiöſen Mittheilung vielleicht urſprünglich entſtanden um das Verhältniß zwiſchen Gott und dem was in dem Innern des Menſchen vorgeht zu bezeichnen; in der Glaubenslehre findet er ſich aber immer an dieſem Ort abgehandelt, und er gehört in dem weiteſten Umfang gedacht hieher, weil wir in dem Gebiet der endlichen Urſächlichkeit einen Gegenſaz zu machen pflegen zwiſchen lebendigen und todten Kräften, und ohnerachtet in der Lehre von der Erhaltung auch die bewußt endliche 294
Urſächlichkeit unter die göttliche geſtellt iſt, bleibt doch in dem Begriff der Allmacht ſelbſt, wenn einmal mit Recht oder Unrecht todte Kräfte angenommen werden, die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen ſie nach der Analogie der todten Kräfte zu denken. Dem wird nun, da Bewußtſein die höchſte uns gegebene Form

des Lebens ist, durch den Begriff der Allwissenheit abgeholfen. Natürlich aber können diese hinzukommenden Eigenschaftsbegriffe eben so wenig jeder für sich etwas besonderes und verschiedenes in Gott bezeichnen wie die anfänglich aufgestellten; und so wie es in Bezug auf jene beiden der richtigste Ausdrukk schien zu sagen, Gott sei in seiner Ursächlichkeit die ewige Allmacht oder der allmächtig-ewige, so würden nun auch die beiden andern Begriffe am besten in einen solchen zusammenfassenden Ausdrukk mit eingeschlossen. Aber auch jeder von diesen beiden Begriffen für sich muß ein Ausdrukk für das göttliche Wesen sein, weil ja keiner etwas verschiedenes in Gott bedeuten kann: und so ist auch Allgegenwart, der göttlichen Ursächlichkeit beigelegt, schon selbst auch Allmacht, und Allwissenheit schon selbst auch Ewigkeit. Es ließe sich aber um die Identität aller dieser Eigenschaften auf die kürzeste Weise auszudrükken noch ein anderer Sprachgebrauch aufstellen. Wenn nämlich Zeit und Raum überall die Aeußerlichkeit darstellen, und wir dabei immer ein Etwas voraussezen, das erst in Zeit und Raum sich verbreitend ein äußerliches wird: so läßt sich auch der Gegensaz zu Zeit und Raum bezeichnen als das schlechthin innerliche. Eben so, wenn durch den Ausdrukk Allwissenheit vorzüglich bevorwortet werden soll, daß die Allmacht nicht als eine todte Kraft gedacht werde, so würde dasselbe erreicht durch den Ausdrukk schlechthinige Lebendigkeit, und dieses beides Innerlichkeit und Lebendigkeit wäre also eine eben so erschöpfende und vielleicht noch mehr gegen alle fremdartige Einmischung sicher stellende Darstellungsweise.

295

Erstes Lehrstükk.

Gott ist ewig.

§. 52. Unter der Ewigkeit Gottes verstehen wir die mit allem zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes.

1. Wenn man die Ewigkeit Gottes von seiner Allmacht,

welche hier nur in beſonderer Beziehung auf die Ewigkeit umſchrieben iſt, abſondert: ſo bleibt ſie nur eine ſogenannte ruhende Eigenſchaft, und ſo wird ſie auch oft beſchrieben als die auf die Zeit angewendete Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit. Sie aber als eine ſolche aufzuſtellen, würde nur die mit dem frommen Bewußtſein gar nicht zuſammenhängende, mithin für uns völlig leere Vorſtellung begünſtigen von einem Sein Gottes abgeſehen von den Erweiſungen ſeiner Kraft; eine Vorſtellung, welche allemal ſchon den in Beziehung auf Gott immer verdächtigen auf dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit aber völlig unanwendbaren Gegenſaz von Ruhe oder Muße oder Thätigkeit in ſich ſchließt. Das fromme Bewußtſein aber wird, indem wir die Welt überhaupt auf Gott beziehen, nur wirklich als das Bewußtſein ſeiner ewigen Kraft [1]. Wenn dichteriſche Darſtellungen dagegen die Ewigkeit Gottes nur als ein Sein vor allem zeitlichen [2] ausdrükken: ſo kann dieſes nicht ohne Nachtheil eben ſo in die didaktiſche Sprache aufgenommen werden; indem auf dieſem Gebiet eine Vergleichung von mehr und weniger nur zwiſchen gleichartigem angeſtellt werden kann, die göttliche Urſächlichkeit aber muß, da ja auch die Zeit ſelbſt durch dieſelbe bedingt iſt [3], um ſo mehr vollkommen zeitlos gedacht werden [4]. Dieſes wird durch Ausdrükke, welche zeitliches bezeichnen und alſo gleichſam bildlich erreicht, indem man die zeitlichen Gegenſäze des vor und nach, des 296

[1] Röm. 1, 19. [2] Pſ. 90, 2.

[3] Augustin de Gen. c. Man. I, 3. Deus enim fecit et tempora. . . Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator. — Daſſelbe ſcheint auch in dem Ausdrukk ἄφθαρτος βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17. angedeutet zu ſein.

[4] Aug. Conf. XI, 16. Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis. — Boeth. p. 137. Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Aeternum necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.

älter und jünger in Beziehung auf Gott durch Gleichſezung aufhebt [1]. — Indem wir aber die Ewigkeit Gottes auf ſeine Allmacht beziehen, und ſie ihr gleich und mit ihr identiſch ſezen: ſo folgt daraus an und für ſich noch keineswegs, daß das zeitliche Daſein der Welt einen Rükkgang in das unendliche bilden müſſe, ſo daß kein Anfang der Welt gedacht werden dürfe [2]. Denn wie das jezt in der Zeit entſtehende doch auch in der Allmacht Gottes gegründet, mithin von ihm auf ewige, d. h. zeitloſe Weiſe gewollt und bewirkt worden iſt: ſo könnte auch die Welt zeitlos gewollt doch als im Anfang der Zeit hervorgetreten ſein. Nur iſt auch auf der andern Seite eben ſo wenig zu beſorgen, daß wenn die Welt anfangslos und endlos geſezt wird, deshalb der
297 Unterſchied zwiſchen der göttlichen Urſächlichkeit und der innerhalb des Naturzuſammenhanges aufgehoben werde, und die Welt dann ewig wäre wie Gott. Vielmehr bleibt die Ewigkeit Gottes dennoch einzig, indem der Gegenſaz zwiſchen Zeitlichkeit und Ewigkeit auch durch die unendliche Länge der Zeit nicht im mindeſten verringert wird [3].

2. Sehr verdunkelt wird aber dieſes Verhältniß freilich durch alle ſolche Erklärungen der Ewigkeit Gottes, welche ſie jener ſcheinbaren Ewigkeit, nämlich der unendlichen Zeit, theils gleich ſezen [4], theils auch nur ſie mit derſelben verglei-

---

[1] Augustin de Gen. ad litt. VIII, 48. Nullo temporum vel intervallo vel spatio incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipsa est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia. In einer andern Form daſſelbe wie 2 Petr. 3, 8.

[2] Vgl. Jo Damasc. c. Man. VI. *οὐ γὰρ πρότερον μὴ θέλων ὕστερον ἠθέλησεν, ἀλλ' ἀεὶ ἤθελεν ἐν τῷ ὑπ' αὐτοῦ ὡρισμένῳ καιρῷ γίνεσθαι τὴν κτίσιν.*

[3] Augustin de mus. VI, 29. tempora fabricantur et ordinantur aeternitatem imitantia. — Id. de Gen. c. Man. I, 4. Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus.

[4] Socin Praelectt. cap. VIII. Nec vero in mundi creatione tempus

chen [1]. Auch die gewöhnliche Formel, die Ewigkeit Gottes als diejenige Eigenschaft zu beschreiben, vermöge deren er weder angefangen habe noch aufhören werde, ist von dieser Art. Denn indem hier in der zeitlichen Dauer nur die Endpunkte geläugnet werden, wird doch zwischen diesen das Sein Gottes dem zeitlichen gleich gesezt, mithin die Zeitlichkeit an sich und die Meßbarkeit des göttlichen Seins und also auch Wirkens durch die Zeit nicht geläugnet, sondern indirect vielmehr behauptet. Wir 293
müssen also alle solche Erklärungen als unangemessen verwerfen, welche nur die Schranken der Zeit, nicht die Zeit selbst, für Gott aufheben, und welche den Begriff der Ewigkeit aus dem der Zeitlichkeit, dessen Gegentheil er doch ist, durch Entschränkung bilden wollen. Wenn nun auch dichterische Stellen [2] die Ewigkeit nicht anders als unter dem Bilde der unendlichen Zeit beschreiben können: so lehrt uns das neue Testament [3] selbst, wie diese für das didaktische zu ergänzen sind. Muß man daher von Einigen Theologen freilich zugeben, daß sie mit Socin nur um anderer dogmatischen Ansichten willen die völlig schriftmäßigen Erklärungen des Augustinus und Boethius verworfen haben: so kann man sich dieses bei Andern doch nur aus der Besorgniß erklären, daß wenn man die Ewigkeit als eine Zeitlosigkeit seze, dann eigentlich nichts gesezt sei. Diese kann aber nur entstehen, wenn man die Ewigkeit unter die ruhenden Eigenschaften sezt, und dabei doch

---

primum extitit . . . quamobrem ipsius quoque Dei respectu aliquid praeteritum aliquid vero praesens, aliquid etiam futurum est. Mosheim Theol. dogm. I. p. 254. Aeternitas est duratio infinita. Vgl. zu Cudw. Syst. intell. p. 781. — Reinh. S. 104. Aeternitas est existentiae divinae infinita continuatio, wobei schon eine unzulässige Unterscheidung zwischen Substanz und Existenz in Gott zum Grunde liegt.

[1] Eckermann Dogm. I. S. 123. nennt sie eine nothwendige, indem er sie mit der Unsterblichkeit der Seele und der Unvergänglichkeit der Kräfte vergleicht.

[2] Hiob 36, 26. Ps. 102, 28.

[3] Vgl. 2 Petr. 3, 8. mit Ps. 90, 2.

denkt, daß jede für ſich allein das Weſen des göttlichen Seins ausdrükken ſoll; ſie verſchwindet hingegen, wenn man dieſen Begriff, ſo wie wir es fodern, mit dem der Allmacht verbindet, denn indem eine göttliche Wirkſamkeit geſezt wird, kann zwar etwas unbekanntes und vielleicht nicht anſchaulich darzuſtellendes, aller doch keinesweges nichts geſezt ſein. Ja auch für die Anſchaulichkeit des Begriffs bietet uns das endliche Sein eine Hülfe dar, indem auch dieſem die Zeit überwiegend nur anhängt, ſofern es verurſacht iſt, minder aber ſofern verurſachend; vielmehr ſofern es erfüllte Zeitreihen als daſſelbige hervorbringt, und alſo als ſich ſelbſt gleichbleibend — wie z. B. das Ich als beharrlicher Grund aller wechſelnden Gemüthserſcheinungen, namentlich
299 aller Entſchlüſſe, deren jeder wieder als Moment eine erfüllte Zeitreihe hervorbringt — das beharrliche verurſachend iſt zu dem wechſelnden verurſachten, wird es auch beziehungsweiſe zu dem verurſachten als zeitlos geſezt. Und mit einem ſolchen analogiſchen Anknüpfungspunkt müſſen wir uns hiebei begnügen.

Zuſaz. Von der Unveränderlichkeit Gottes. Iſt der Begriff der Ewigkeit ſo gefaßt: ſo iſt keine Veranlaſſung, die Unveränderlichkeit noch als eine beſondere Eigenſchaft aufzuführen, vielmehr iſt ſie in jener ſchon enthalten. Denn iſt Gott in ſeinem ihre ſchlechthinige Abhängigkeit bedingenden Verhältniß zur Welt völlig zeitlos: ſo giebt es darin kein mannigfaltiges nach einander. Anders ſcheint es ſich zu ſtellen, wenn man von dem Unterſchiede zwiſchen Subſtanz und Exiſtenz in Gott ausgehend die Ewigkeit nun als die eine Seite der Unveränderlichkeit darſtellt [1]. Allein es kommt doch für uns auf daſſelbe hinaus, da die andere Seite eine ruhende Eigenſchaft iſt, welche nichts in

[1] Vgl. Reinhardt Dogm. S. 105. Betrachtet man ſie, die Unveränderlichkeit, an dem Weſen Gottes, ſo heißt ſie Einfachheit; an der Exiſtenz, ſo iſt ſie Ewigkeit. — Vorher aber war auch bei ihm die Einfachheit ſchon eine beſondere Eigenſchaft, und die Ewigkeit war die an der Exiſtenz betrachtete Unendlichkeit.

dem frommen Selbſtbewußtſein vorkommendes ausſagt. Man kann alſo eher, daß Gott unveränderlich iſt, nur als einen Kanon aufſtellen, um zu verhüten, daß keine fromme Gemüthserregung ſo gedeutet, und keine Ausſage von Gott [1] ſo verſtanden werde, daß dabei irgend ein Wechſel in Gott müſſe vorausgeſezt werden.

Zweites Lehrſtük. 300

Gott iſt allgegenwärtig.

§. 53. Unter der Allgegenwart Gottes verſtehen wir die mit allem räumlichen auch den Raum ſelbſt bedingende ſchlechthin raumloſe Urſächlichkeit Gottes.

1. So wie der Saz dem vorhergehenden ganz gleichförmig lautet, und der Begriff der Allgegenwart ſelbſt nur hier aufgenommen worden iſt, weil der Gegenſaz der göttlichen Urſächlichkeit gegen die endliche in dem Ausdrukk Ewigkeit überwiegend auf die Zeit bezogen wurde: ſo ſcheint nichts anders nöthig, als eben ſo gleichförmig alles zu dem vorigen Saz beigebrachte Raum in Zeit verwandelnd auf dieſen überzutragen. Von der religiöſen Dichtkunſt zwar iſt dieſer Begriff ſchon von jeher [2] auf eine vorzügliche Weiſe und weit mehr als der der Ewigkeit gefeiert worden. So wird man auch überhaupt ſagen müſſen, daß weit mehr fromme Momente den Begriff der Allgegenwart hervorrufen, und dieſer alſo lebendiger iſt und eine allgemeinere Geltung hat; wogegen die Beziehung Gottes auf die Zeit, welche in dem Begriff der Ewigkeit ausgedrükkt iſt, minder in das fromme Leben eingreift, und ſich daher durch einen kälteren Ton unterſcheidet. Dies liegt wol darin, daß der größte Theil der Frommen mit ſeinem Bewußtſein an der Gegenwart feſtgehalten wird. Wenn alſo die Gleichſezung der göttlichen Urſächlichkeit mit dem Geſammtinhalt

[1] 2 Moſ. 32, 14. Jerem. 26, 13. u. 42, 10.

[2] Pſ. 139 u. a.

der endlichen jedem Act, in welchem wir einen Theil des Naturzuſammenhanges in uns aufnehmen oder uns mit einem ſolchen identificiren, alſo jedem Moment unſeres über die ganze Welt ſich ausdehnenden Selbſtbewußtſeins das Recht giebt, das fromme
301 Bewußtſein aufzuregen; und alſo wo irgend der Menſch ſich bewegt oder bewegt wird, er auch aufgefordert iſt die in jeder endlichen Urſächlichkeit ihm unmittelbar nahe Kraft des Höchſten mit ſeinem Bewußtſein zu ergreifen; ſo iſt natürlich, daß wir uns in dieſer Hinſicht weit öfter in die uns doch unmittelbar zur Wahrnehmung kommenden entfernteſten Räume verſezen, als wir auf die entfernteſten Zeiten zurükkgehen. Auf unſerm Standpunkt aber erſcheint dieſe Ungleichheit, wie natürlich ſie auch ſei, doch nicht billig, und der Glaubenslehre als einem wiſſenſchaftlicheren Verfahren liegt ob ſie auszugleichen, was hier durch die Art der unmittelbaren Zuſammenſtellung beider Begriffe bewirkt werden ſoll. Zugleich aber muß ſie ſich vorſehen, daß nicht die größere Lebendigkeit des hier zu behandelnden Begriffs mit einer ſtarken ſinnlichen Beimiſchung zuſammenhänge und ſie von dieſer etwas mit aufnehme.

Wie nun die göttliche Urſächlichkeit als Ewigkeit gar leicht ſo erſcheinen kann, als ſei ſie doch ſich ungleich, wenn man vor dem Sein der endlichen ein Nichtſein derſelben ſezt; eben ſo erſcheint ſie auch leicht ſo in Beziehung auf den Raum, wenn man doch zugeben muß, daß die endliche Urſächlichkeit größer und kleiner iſt an verſchiedenen Orten, am kleinſten nämlich da, wo der Raum nur erfüllt iſt durch ſogenannte todte Kräfte, und größer wo eine größere Lebensentwikklung iſt, am größten alſo, wo klares menſchliches Bewußtſein wirkſam iſt und ſo höher hinauf. Hiegegen nun muß zunächſt geſagt werden, daß hiedurch wohlverſtanden kein Unterſchied in der allmächtigen Gegenwart Gottes geſezt iſt, ſondern nur in der Empfänglichkeit des endlichen Seins, auf deſſen verurſachende Thätigkeit eben die göttliche Gegenwart
302 bezogen wird [1]; denn ſo iſt die Empfänglichkeit des Menſchen da-

[1] Jo. Damasc. de fid. orth. I, 13. αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἁπλ-

für größer als irgend eines anderen irdiſchen Seins, unter den Menſchen aber iſt ſie bei den frommen am größten. Doch auch dieſes wird erſt ganz deutlich, wenn man ſich erinnert, daß zufolge der Erklärung unſeres Sazes die göttliche Allgegenwart auch vollkommen raumlos [1], mithin auch nicht größer oder kleiner an verſchiedenen Orten darf gedacht werden.

2. Es iſt aber ſchwer, um alle ſolche Beſtimmungen, welche doch in die göttliche Allgegenwart etwas räumliches hineinlegen, glüklich herum zu kommen, wenn man unmittelbar die dichteriſchen und volksmäßigen Beſchreibungen, welche faſt immer die raumbedingende Urſächlichkeit in Gott unter dem Bilde des unbeſchränkten Raumes ſelbſt vorſtellen, in das dogmatiſche Gebiet übertragen will; und eben ſo ſchwer, wenn man damit anfängt, die göttliche Allgegenwart ohne Beziehung auf die göttliche Urſächlichkeit als eine ruhende Eigenſchaft zu betrachten. In der erſten Beziehung kann richtig gebraucht nicht ohne Nuzen ſein die in der griechiſchen Theologie übliche Bezeichnung der göttlichen Allgegenwart durch die Ausdrükke ἀδιαχασία und συνουσία beide nämlich auf die allmächtige Gegenwart bezogen. Nämlich die Verneinung aller Entfernung drükkt den Gegenſaz gegen die endliche Urſächlichkeit aus, welche — und zwar die geiſtige wie die leibliche — durch die Entfernung von ihrem urſprünglichen Ort oder Mittelpunkt geſchwächt wird, ſo daß jede Kraft, wie ſie da gar nicht mehr iſt, wo ſie nicht mehr wirkt, auch 303

γῶς διήκει, καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἑκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν.

[1] Augustin de div. quaest. XX. Deus non alicubi est, quod enim alicubi est, continetur loco; et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. — Id. Ep. 187, 11. Et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus carnali resistendum est cogitationi . . ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut aër aut lux.

überhaupt weniger iſt, wo ſie weniger wirkt. Dieſer Unterſchied iſt es, welcher geläugnet, und alſo ein Sich überall gleich ſein der göttlichen Urſächlichkeit behauptet wird: die Beziehung auf den Raum aber, welche in dem Ausdrukk Nichtaußereinanderſein liegt, und ſo auch in dem Sichüberallgleichſein gilt nur von dem Endlichen als dem bewirkten, nicht aber von Gott. Daſſelbe iſt von dem Ausdrukk *συνουσία* zu merken, welcher nur beſagen kann, daß nirgend endliche Urſächlichkeit iſt ohne göttliche, nicht aber zugleich, daß die göttliche mit der endlichen im Raum wäre. Denn nicht nur die *συνουσία ἐνεργητική*, ſondern auch die *ὑποστατική*, in ſofern leztere die göttliche Allgegenwart als Erhaltung der Dinge bei ihrem Sein und ihren Kräften ausſpricht, bezieht ſich auf die endliche Urſächlichkeit. Jede andere Erklärung würde den Verdacht einer Vermiſchung des göttlichen Seins mit dem endlichen, mithin einen pantheiſtiſchen Schein, nicht leicht vermeiden können. Dieſen Schein trägt auch gar ſehr ſtark jene Beſtimmung, daß Gott nicht circumscriptive ſondern repletive überall ſei. Denn bei Raumerfüllung können wir die Analogie mit expanſiven Kräften nicht entfernen, und dann liegt die Vorſtellung von einer Gott zuzuſchreibenden unendlichen Ausdehnung nur zu nahe. Und auch die Verbeſſerung, die man anbringt, indem man ſagt, dies ſolle nicht körperlich verſtanden werden, als ob etwa durch die göttliche Raumerfüllung das Sein eines endlichen im Raum verhindert werde, ſondern auf göttliche Weiſe, wird ſelten mit der gehörigen Vorſicht gefaßt [1]; und wenn
304 ſie dann ſo ausgedrükkt wird, daß Gott alle Oerter in ſich faſſe [2], ſo führt das leicht auf das entgegengeſezte, daß nämlich Gott auch räumlich das allgemein alles umſchließende iſt; und wenn

[1] Dieſe kann man rühmen an Jo Dam. l. c. *Ἔχει δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔχειν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθαπερ πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ . . . ὁ μὲν οὖν θεὸς . . . λέγεται καὶ ἐν τόπῳ εἶναι, καὶ λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.*

[2] Hilar. d. f. Tr. I, 6. Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est.

nun dieſe Allgegenwart ruhend im Gegenſaz von wirkſam gedacht wird, ſo bleibt faſt nur übrig, daß er das an ſich leere ſei. Wie denn auch der verwandte Ausdruk, daß Gott ſelbſt der Ort für alles ſei [1], eben deshalb nur mit großer Vorſicht gebraucht werden darf. Daher bleibt von dieſer Seite die gründlichſte Verbeſſerung, welche das räumliche gänzlich aufhebt, die Formel, daß Gott in ſich ſelbſt ſei [2], der aber freilich die zur Seite ſtehen muß, daß die Wirkungen ſeines urſprünglichen Inſichſelbſtſeins überall ſeien. Mittelbar und gleichſam bildlich wird aber daſſelbe erreicht durch Aufhebung der räumlichen Gegenſäze [3]. Das andere anlangend, ſo hebt die Unterſcheidung der göttlichen Allgegenwart als einer ruhenden und als einer wirkſamen Eigenſchaft das weſentliche Sichſelbſtgleichſein der göttlichen Urſächlichkeit faſt unfehlbar auf, und bringt dadurch nur Verwirrungen hervor. Wenn man zum Beiſpiel unterſcheidet, die Allgegenwart Gottes ſo weit ſie ſich auf ihn ſelbſt bezieht, und die Allgegenwart bezüglich auf die Geſchöpfe [4], und nimmt dabei entweder eine 305
Schöpfung in der Zeit an, ſo gab es vor dieſer nur die erſte Allgegenwart, und die andere iſt erſt hinzugekommen; oder man ſezt die Welt endlich im Raum und alſo einen am Ende freilich immer leeren Raum außer derſelben, ſo erſtrekt ſich wie-

[1] Theoph. ad Aut. II. Θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτὸς ἐς τόπος τῶν ὅλων.

[2] Augustin Ep. 187, 14. Nullo contentus loco, sed in se ipse ubique totus.

[3] Augustin de gen. ad litt. VIII, 48. incommutabili excellentique potentia et interior omni re quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. — Hilar. l. c. ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque et supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in omnia nosceretur, cum . . . exteriora sua interior insidens ipse, rursum exterior interna concluderet atque ita totus ipse intra extraque se continens neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non inessent.

[4] radicaliter et relative. S. Gerh. loc. th. T. III. p. 136.

derum die erſte Allgegenwart weiter als die andere, und es geſchieht dann ſehr leicht, daß man ſagt, Gott ſei an und für ſich auch außer der Welt, bezüglich auf die Geſchöpfe aber nur innerhalb der Welt gegenwärtig, wodurch eine ähnliche Ungleichheit eintritt. Am weiteſten ſind auch hierin die Socinianer gegangen [1], vorzüglich aber doch um jenen pantheiſtiſchen Schein zu vermeiden [2], welches ſie nur ſo erreichen zu können meinten, weil ſie ſich nicht ganz von der Räumlichkeit in dem Sein und Wirken Gottes losmachen konnten; und am ſtärkſten tritt dies hervor, wenn dafür als Rechtfertigung angeführt wird, es ſei an den endlichen Dingen eine Vollkommenheit, wenn ſie mit ihrer Kraft weiter reichen als mit ihrem Weſen. Dem entgegen muß dann freilich das Ueberallſein Gottes auf ſein Weſen und ſeine Macht gleichmäßig bezogen werden.

Zuſaz. Von der Unermeßlichkeit Gottes. Es ergiebt ſich ſchon von ſelbſt, daß wir von dieſem Ausdrukk als Bezeichnung einer beſondern göttlichen Eigenſchaft nicht weiter zu
306 handeln haben. Der Gebrauch deſſelben iſt auch mit großen Schwierigkeiten verknüpft [3], theils wird er mit der Unendlichkeit Gottes gleich geſtellt, theils wird er aus derſelben abgeleitet, indem nämlich die Unendlichkeit an der Subſtanz betrachtet Unermeßlichkeit, an der Exiſtenz betrachtet aber die Ewigkeit giebt. So wie aber auf dieſe Weiſe genommen in der Ewigkeit die Zeit nicht aufgehoben wird ſondern nur die Schranken derſelben, eben ſo auch in der Unermeßlichkeit nicht der Raum ſondern nur die

---

[1] Smalcius refut. Franc. p. 4. Essentia et praesentia Dei in locis omnibus nulla datur, nec enim frustra in coelis Deus esse dicitur.

[2] Thom. Pisecius respon. ad rat. Camp. Virtutem Dei infinitam permeare omnia scripturae testantur, non essentiam, cuius infinitate concessâ universa orbis machina, quam cernimus, corpus quoddam divinum esset.

[3] Vgl. Gerh. loc. T. III. p. 122. u. Reinh. Dogm. S. 101 — 104.

Schranken deſſelben [1]; und wir hätten dann an demſelben nur die von der Allmacht getrennte mithin ruhende aber doch immer räumlich gedachte Allgegenwart. Wird die Unermeßlichkeit aber als die Unendlichkeit ſelbſt gedacht: ſo wird dieſe wieder häufig als eine Eigenſchaft aller Eigenſchaften Gottes dargeſtellt. Als ſolche könnten wir nun hier auf keinen Fall von ihr zu reden haben, aber ſie wird auch nirgend vorkommen, weil ſie ihres negativen Gehaltes wegen keine wahre Eigenſchaft ſein kann, auch nicht der Eigenſchaften, ſondern nur eine Cautel in Beziehung auf dieſelben. Sie müßte aber dann doch an allen grade die Analogie mit dem Endlichen abweiſen, und wäre alſo die allgemeine antianthropoeidiſche und antiſomatoeidiſche Formel. Und als ſolche hat ſie uns auch hier geleitet und wird es auch in Zukunft, ohne daß wir deshalb richtig finden ſie als eine Eigenſchaft aufzuſtellen. Denn da wir es hier nur mit der Urſächlichkeit Gottes zu thun haben, ſo enthält die Unendlichkeit Gottes auch nur die Aufgabe die Analogie mit der endlichen Urſächlichkeit abzuwehren. Nun iſt aber alle endliche Urſächlichkeit durch Zeit und Raum meßbar, mithin haben wir die göttliche im eigentlichſten Sinn unendlich geſezt, indem wir ſie ſchlechthin zeitlos und raum- 307
los ſezten. Und zur Gleichheit mit dieſem richtigen Gehalt der Unendlichkeit läßt ſich auch der Ausdruck Unermeßlichkeit leicht umlenken, wenn man nur Unmeßlichkeit ſagt, weil alles Meſſen ſich doch auf Raum und Zeitbeſtimmung zurükkführen läßt. Wie nun die Unermeßlichkeit gewöhnlich beſtimmt wird, legt man auf der einen Seite ein Ueberallſein hinein, warnt aber auf der andern, daß dies nicht nach der Weiſe der Ausdehnung verſtanden werden ſoll. Allein hat man einmal die Wirkſamkeit Gottes von dem Sein Gottes getrennt und das leztere allein betrachtet: ſo bleibt freilich für die Unermeßlichkeit nur eine Verneinung übrig, ohne irgend eine poſitive Unterlage, welche aus

[1] S. Mosheim Theol. dogm. I. p. 247.: Quando infinitas cum respectu loci seu spatii consideratur dicitur immensitas.

den frommen Gemüthserregungen könnte hervorgegangen sein; wogegen sich leicht von selbst ergiebt, daß der Gegensaz zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem theilweisen, gleichviel ob Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl, als welches beides gleich sehr zeitlich und räumlich ist, eben dieses in sich schließt, daß die Ursächlichkeit, welche jenes in uns hervorruft, nicht kann zeitlich und räumlich sein.

Drittes Lehrstükk.

Gott ist allmächtig.

§. 54. In dem Begriff der göttlichen Allmacht ist so sowol dieses enthalten, daß der gesammte alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesezten, Ursächlichkeit gegründet ist, als auch dieses, daß die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in
308 der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch alles wirksam wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt.

1. Da der Naturzusammenhang nichts anderes ist, als die zwiefache durch einander gegenseitig bedingte Gesammtheit des endlich verursachenden und des endlich verursachten: so liegt in dem ersten Theil unseres Sazes zunächst, daß jedes für sich gesezte endliche vermöge seines Begründetseins in der göttlichen Allmacht alles bewirkt, was die ihm eingepflanzte Ursächlichkeit im Gebiet der allgemeinen Ursächlichkeit vermag. Ebenso aber liegt auch darin, daß jedes innerhalb des Naturzusammenhanges verursachte auch vermöge seines Geordnetseins durch die göttliche Allmacht das reine Ergebniß ist von allem innerhalb des Naturzusammenhanges verursachendem nach Maaßgabe, wie es mit jedem in Beziehung steht. Wie nun alles, was wir in der Ge-

ſammtheit des endlichen Seins als ein beſonderes für ſich ſezen können, ſowol verurſachend als verurſacht ſein muß: ſo giebt es nirgend und niemals etwas, was ein Gegenſtand für die göttliche Urſächlichkeit erſt würde, vorher aber ſchon — mithin irgendwie unabhängig von Gott und ihm gegenübergeſtellt — geweſen wäre; vielmehr würde durch jede ſolche Annahme, ſei es nun, daß die Wirkſamkeit der göttlichen Allmacht überhaupt auf ſolche Weiſe beginne, oder daß dieſe Wirkſamkeit durch ſolches Entgegentreten gleichviel ob ſelten oder oft unterbrochen werde, immer wird das Grundgefühl der Frömmigkeit dadurch aufgehoben. Denn wenn nicht unmittelbar, doch indem wir unſer Selbſtbewußtſein zu dem des geſammten endlichen Seins erweitern, repräſentiren wir dann eben jenes auch, und ſo kann auch eine ſchlechthinige Abhängigkeit nicht mehr, ſondern nur eine theilweiſige ſtatt finden. — Ferner indem die göttliche Allmacht nur ewig und allgegenwärtig gedacht werden kann, ſo iſt eines Theils 309
unſtatthaft, daß zu irgend einer Zeit etwas durch dieſelbe erſt werden ſoll, ſondern durch ſie iſt immer alles ſchon geſezt, was durch die endliche Urſächlichkeit freilich in Zeit und Raum erſt werden ſoll. Und eben ſo wenig iſt irgend etwas deshalb weniger durch die göttliche Allmacht geſezt, weil es ſchon als durch endliche Urſächlichkeit geworden erkannt werden kann, oder deshalb mehr durch göttliche Allmacht geworden, weil es nicht auf endliche Urſächlichkeit zurükkgeführt iſt. Niemals alſo kann auf irgend eine Weiſe die göttliche Allmacht gleichſam als eine Ergänzung der Natururſachen in die Stelle derſelben treten, indem ſie dann auch ihnen gleichartig zeitlich und räumlich wirken müßte, und bald ſo wirkend dann wieder nicht ſo, ſich ſelbſt ungleich wäre, mithin weder ewig noch allgegenwärtig. Vielmehr iſt und wird alles ganz durch den Naturzuſammenhang, ſo daß jedes durch alles beſteht, und alles ganz durch die göttliche Allmacht, ſo daß Alles ungetheilt durch Eines beſteht.

2. Der zweite Theil unſeres Sazes beruht nun darauf, daß wir auf unſerm Gebiet zur Vorſtellung der göttlichen Allmacht

nur kommen durch die Auffaſſung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es uns alſo an jedem Anknüpfungspunkt fehlt, um an die göttliche Urſächlichkeit Anſprüche zu machen, welche über den Naturzuſammenhang, den eben jenes Gefühl umfaßt, hinausgehen. Hiegegen ſcheint freilich geſagt werden zu können, was wir Alles nennen, das beſtehe aus dem wirklichen und dem möglichen; die Allmacht müſſe alſo auch dieſes beides umfaſſen: wenn ſie ſich aber in der Geſammtheit des endlichen Seins vollkommen und erſchöpfend darſtelle, ſo umfaſſe ſie nur das Wirkliche und nicht auch das mögliche. Allein wie wenig der Unterſchied zwiſchen möglichem und wirklichem für Gott einer ſein könne, das wird ſich ſehr deutlich zeigen, wenn wir nur darauf achten, in welchen Fällen wir ſelbſt vornehmlich denſelben in Anwendung bringen. Wir denken uns zuförderſt manches in einem Dinge möglich zufolge des allgemeinen Begriffs der Gattung der es angehört, was aber nicht wirklich wird, weil die beſondere Beſtimmtheit deſſelben grade dieſes ausſchließt, während bei andern einzelnen derſelben Gattung andere auch vermöge des Gattungsbegriffs mögliche Beſtimmungen aus derſelben Urſache ausgeſchloſſen bleiben. Hier erſcheint aber etwas nur uns als möglich, weil die Beſtimmtheit des Einzelnen zu finden eine Aufgabe iſt, die wir nie vollkommen zu löſen vermögen. In Beziehung auf Gott aber iſt ein ſolcher Unterſchied zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht vorhanden; ſondern in ihm iſt urſprünglich die Gattung als die Geſammtheit aller ihrer Einzelweſen, und dieſe wiederum ſind mit ihrem Ort in der Gattung zugleich geſezt und begründet, ſo daß, was hiedurch nicht wirklich wird, in Beziehung auf ihn auch nicht möglich iſt. Eben ſo ſagen wir, es ſei manches möglich zufolge der Natur eines Dinges, zuſammen genommen ſeine innere Beſtimmtheit durch die Gattung und als Einzelweſen, was doch in und an demſelben nicht wirklich wird, weil es gehemmt iſt durch die Stellung des Dinges in dem Gebiet der allgemeinen Wechſelwirkung. Dieſen Unterſchied machen wir mit Recht, und ſchreiben dem ſo als möglich gedachten eben

wie jenem eine Wahrheit zu, weil wir uns nur vermittelſt dieſes indirecten Verfahrens aus dem unfruchtbaren Gebiet der Abſtraction heraustretend eine Anſchauung zuſammenſezen von der Bedingtheit der Entwikklung des einzelnen Seins. Könnten wir hingegen für jeden Punkt den Einfluß der geſammten Wechſelwirkung überſehen: ſo würden wir doch gleich geſagt haben, was nicht wirklich geworden, ſei auch innerlich des Naturzuſammenhanges nicht möglich geweſen. In Gott iſt aber nicht eines getrennt vom andern, das Für ſich beſtehende beſonders, und die Wechſelwirkung beſonders gegründet, ſondern beides mit und durch 311
einander, ſo daß in Beziehung auf ihn nur dasjenige möglich iſt, was in dem einen von beiden eben ſo ſehr begründet iſt wie in dem andern. Auf dieſe beiden Fälle aber laſſen ſich alle zurükkführen, welche für uns eine Wahrheit haben. Denn die Vorſtellung von einem möglichen außerhalb der Geſammtheit des wirklichen [1] hat nicht einmal für uns Wahrheit, weil nicht nur das fromme Selbſtbewußtſein uns auf dieſen Punkt nicht führt, ſondern auch, wie wir immer dazu gelangt ſein möchten, wir alsdann eine Selbſtbeſchränkung der göttlichen Allmacht annehmen müßten, die uns niemals gegeben werden kann, zu der ſich aber auch kein Grund vorſtellig machen ließ, es müßte denn das als möglich gedachte nicht als eine Vermehrung, ſondern nur irgendwie als eine Verringerung des wirklichen ins Daſein treten können, wodurch die ganze Vorausſezung aufgehoben wird [2].

3. Wie nun, wenn in Beziehung auf Gott kein Unterſchied

---

[1] Ausſprüche, wie Basil. hom. I. in hexaëm. *τὸν τοῦ παντὸς τούτου δημιουργὸν οὐχ ἑνὶ κόσμῳ σύμμετρον ἔχειν τὴν ποιητικὴν δύναμιν, ἀλλ' εἰς τὸ ἀπειροπλάσιον ὑπερβαίνουσαν* müſſen wir uns aus der Geringfügigkeit der damaligen Kenntniß des Weltalls erklären, über welche wir zu dem *ἀπειροπλάσιον* ſchon gekommen ſind.

[2] Richtig daher Abelard Introd. III, 5. Potest, quod convenit, non convenit quod praetermittit, ergo id tantum facere potest, quod quandoque facit. Hierzu auch August. Enchirid. 24. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest.

zwiſchen möglichem und wirklichem ſtatt findet, die volksmäßige, doch auch oft in wiſſenſchaftliche Auseinanderſezungen aufgenommene Erklärung der Allmacht, als der Eigenſchaft, vermöge deren Gott alles bewirken könne was möglich iſt oder keinen Widerſpruch in ſich ſchließt, zu beurtheilen ſei, das ergiebt ſich leicht von ſelbſt. Wenn man nämlich den Widerſpruch realiter nimmt, und das widerſprechend nennt, was in der Geſammtheit des Seins keinen Ort finden kann, ſo iſt ſie vollkommen richtig; denn alles zuſammen mögliche bringt die göttliche Allmacht gewiß hervor. Nur eben dieſes bliebe zu tadeln, wenn ſie ſagt, Gott könne vermöge der Allmacht bewirken, nicht er bewirke; denn dadurch wird ein Unterſchied zwiſchen Können und Wollen geſezt, und die Erklärung nähert ſich einer andern, die Allmacht nämlich ſei die Eigenſchaft, vermöge deren Gott alles könne was er wolle. Ein Unterſchied zwiſchen Können und Wollen iſt aber in Gott eben ſo wenig, wie der zwiſchen wirklich und möglich [1]. Denn welches von beiden auch größer ſei als das andere, das Wollen oder das Können, es liegt darin immer eine Beſchränkung, welche nur aufgehoben werden kann, wenn man beide dem Umfange nach gleich ſezt. Aber auch ſchon die Trennung beider für ſich, als ob nämlich Können ein anderer Zuſtand ſei als Wollen, iſt eine Unvollkommenheit. Denn ſoll ich mir ein Können ohne Wollen denken, ſo muß das Wollen von einem einzelnen alſo wol auch immer veranlaßten Antrieb ausgehn, und ſoll ich mir Wollen ohne Können denken, ſo muß das Können nicht in der innern Kraft gegründet ſein, ſondern ein äußerlich gegebenes. Laſſen ſich daher, weil es in Gott kein Wollen durch einzelne Antriebe giebt, und kein von außen her wachſendes und abnehmendes Können, in Gott auch beide ſelbſt in Gedanken nicht

312

[1] Jo. Damasc. d. fid. orth. I, 8. nennt Gott zwar δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ τῷ οἰκείῳ βουλήματι μετρουμένην. Allein dies iſt nur einſeitig gemeint; denn I, 13. ſagt er πάντα μὲν ὅσα θέλει δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται θέλει.

trennen: ſo ſind auch, weil Wollen und Können zuſammen noth-
wendig Thun ſind, auch weder Wollen und Thun von einander 313
zu trennen, noch Können und Thun, ſondern die ganze Allmacht
iſt ungetheilt und unverkürzt die alles thuende und bewirkende.
Darüber hinaus aber noch etwas ſagen zu wollen, wird eben
wegen der damit unvermeidlich verbundenen Entzweiung zwiſchen
Können und Wollen wieder nichtig [1].

4. Mit den bisher gerügten Mißverſtändniſſen hängen nun
auch mehrere vorzüglich durch die ſcholaſtiſchen Bearbeitungen
aufgekommene Unterſcheidungen innerhalb der göttlichen Allmacht
und Eintheilungen derſelben zuſammen, welche ohne Schaden
könnten außer Umlauf geſezt werden. Dahin gehört zunächſt der
Gegenſaz zwiſchen einer unmittelbaren und mittelbaren oder ab-
ſoluten und geordneten Ausübung der göttlichen Allmacht d. h.
wenn ſie ohne Zwiſchenurſachen wirkſam iſt, und wenn vermit-
telſt dieſer. Sobald nun einzelne Wirkungen einige nur auf dieſe
andere nur auf jene zurükkgeführt werden ſollen, ſo iſt die Unter-
ſcheidung falſch. Denn alles, was zeitlich und räumlich geſchieht,
hat auch in der Geſammtheit des Außer ihm und Vor ihm ſeine
Bedingungen, mögen ſich uns dieſe auch noch ſo ſehr verbergen,
und fällt inſofern unter die geordnete Macht; ſoll einiges mit
Ausſchluß von anderem auf die unmittelbare zurükkgeführt wer-
den, ſo wird aller Naturzuſammenhang aufgehoben. Denken wir
aber nicht das einzelne als Wirkung der göttlichen Allmacht ſon-
dern die Welt ſelbſt: ſo können wir nur auf die unmittelbare
Ausübung zurükkgehn. So weit wir daher mit der Anwendung
des Begriffs der Schöpfung in das einzelne gehen können, ſo 314
weit auch aus demſelben Grunde mit dem einer abſoluten Aus-
übung der Allmacht: ſo weit aber mit dem richtig verſtandenen

[1] Dies gilt von allen ſolchen Formeln wie Deus absoluta sua potentia multa potest, quae non vult nec forte unquam volet; oder Nunquam tot et tanta efficit Deus, quin semper plura et majora efficere possit. S. Gerh. loc. theol. I. p. 132 .133.

Begriff der Mitwirkung oder der Erhaltung nach dieſer Seite hin [1], ſo weit gehört denn auch alles der geordneten Ausübung der Macht, welche die Abhängigkeit jedes einzelnen von der Geſammtheit des Seins auf ewige Weiſe feſtgeſtellt hat, und ſich zum Fortbeſtehen der allgemeinen Wechſelwirkung der Kräfte der einzelnen Dinge bedient. Einen Punkt aber, den wir nur auf die abſolute Ausübung — die man ſtrenger entgegenſezend nicht etwa die ungeordnete nennen müßte — und nicht auf die geordnete beziehen dürften oder umgekehrt, giebt es für uns nicht. — Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Unterſchiede der faſt überall gemacht wird zwiſchen einem ſchlechthinigen göttlichen Willen und einem bedingten. Nämlich durch dieſe Annahme wird ebenfalls das Können, weil in dieſem ein ſolcher Unterſchied nicht gemacht wird, größer geſezt als das Wollen; und es geſtaltet ſich eine Abſtufung, ſo daß von dem, was Gott kann, er einiges ſchlechthin will, anderes nur unter gewiſſen Bedingungen will, und noch anderes gar nicht will. Aber es verhält ſich auch keineswegs ſo, daß Gott einiges ſchlechthin wollte und anderes bedingt; ſondern wie es für jedes was geſchieht etwas giebt, wovon wir ſagen können, wenn dieſes nicht wäre würde auch jenes nicht ſein: ſo kann man von allem einzelnen, daß es iſt und wie es iſt, ſagen, daß Gott es nur bedingt will, weil jedes bedingt iſt durch anderes. Allein dasjenige wodurch anderes bedingt wird, iſt ſelbſt durch den göttlichen Willen bedingt; und zwar ſo daß der göttliche Wille auf dem das bedingende beruht, und der göttliche Wille auf dem das bedingte beruht, nicht jeder ein anderer iſt ſondern es iſt nur ein und derſelbe, das ganze Gebiet des ſich unter einander bedingenden endlichen Seins umfaſſende, göttliche Wille, und dieſer iſt gewiß der ſchlechthinige, weil nichts ihn bedingt. Sonach würde alles einzelne von Gott bedingt gewollt, das Ganze aber als Eines würde ſchlechthin gewollt. Auf der andern Seite, wenn wir einmal einzelnes aus dem Zuſam-

[2] Vgl. §. 38, 1, u. §. 45 Zuſaz.

menhange herausnehmen und ſo auf den göttlichen Willen beziehen, werden wir ſagen müſſen, daß jedes für ſich beſtehende, ſofern wir es nicht als bedingt betrachten ſondern als das Ganze mitbedingend, von Gott ſo ſehr als das was es iſt gewollt wird, daß ja auch alles andere ſo werden muß und nicht anderes werden kann, als ſo wie dieſes darauf einwirkt, welches ja eben ſo viel ſagen will, als daß es ſchlechthin von Gott gewollt ſei. In dieſer Beziehung alſo wird man ſagen können, daß alles einzelne, ſofern es durch anderes bewirkt werden muß, auch nur bedingt von Gott gewollt iſt, und ja nicht als ob es deshalb weniger gewollt wäre oder weniger zur Wirklichkeit käme; alles aber ſofern es ſelbſt wirkſam iſt und anderes auf mancherlei Weiſe bedingend, ſei das von Gott ſchlechthin gewollte.

Am ſchlimmſten aber ſcheint der ganze Begriff der göttlichen Allmacht gefährdet, wenn man einander gegenüberſtellt einen wirkſamen und unwirkſamen göttlichen Willen, und einen freien und nothwendigen. Der nothwendige Wille nämlich ſoll ſich auf dasjenige beziehen was Gott vermöge ſeines Weſens will, der freie auf das, was er ſeines Weſens halber auch eben ſo gut nicht wollen könnte [1] wobei man vorausſezt, es gehöre nicht zu ſeinem Weſen ſich ſelbſt zu offenbaren. Vermöge des nothwendigen Willens alſo will Gott ſich ſelbſt, und vermöge des freien anderes als ſich ſelbſt. Aber ein Sich ſelbſt wollen Gottes bleibt 316
immer eine höchſt unbequeme Formel, und man kann ſich dann kaum mehr zurükkhalten von der ſpizfindigen Frage, ob wie vermöge ſeines freien Willens die Welt iſt, ſo auch Gott ſelbſt iſt, weil er vermöge ſeines nothwendigen Willens ſich ſelbſt will, oder ob er ſich ſelbſt will, weil er iſt. Oder um es etwas anders auszudrükken, ob dieſes Sich ſelbſt wollen mehr nach der Weiſe der Selbſterhaltung iſt oder mehr nach der Weiſe der Selbſtbil-

[1] Gerh. loc. th. III. p. 203. Ex necessitate naturae vult quae de se ipso vult, nulla re sive extra se sive intra se permotus. Libere vult, quae de creaturis vult, quae poterat et velle et nolle.

ligung, oder wenn man beides zuſammenfaßt nach der Weiſe der Selbſtliebe [1]. Da nun Selbſterhaltung als wirklicher Wille ſich ſchwerlich denken läßt, wenn nicht etwas angeſtrebt oder abgeſtoßen werden muß [2], und Selbſtbilligung ein geſpaltenes Bewußtſein faſt nothwendig vorausſezt: ſo ſieht man leicht, daß dies Sich ſelbſt wollen nichts anderes beſagen kann als das Sein Gottes ſelbſt unter der Form des Willens geſezt. Dieſes rein innerliche auf ihn ſelbſt bezogene in Gott kann aber in unſerm frommen Selbſtbewußtſein niemals vorkommen; und ſo fiele dieſer nothwendige Wille Gottes auf jeden Fall als etwas hieher gar nicht gehöriges der ſpeculativen Theologie anheim. Ueberdies aber ſcheint weder dieſer Gegenſaz ſelbſt auf Gott anwendbar zu ſein, noch auch was man unter die entgegengeſezten Glieder gebracht hat, von einander getrennt werden zu können. Denn wo ein ſolcher Gegenſaz beſteht, da muß das nothwendige unfrei ſein und das freie in keiner Nothwendigkeit begründet, alſo willkührlich. Beides iſt aber eine Unvollkommenheit, folglich hat die-
317 ſer Gegenſaz überhaupt ſeinen Ort nur in dem durch anderes mitbedingten Sein, und wir dürfen daher in Gott nichts als nothwendig denken ohne es zugleich als frei zu ſezen, und nichts als frei daß es nicht zugleich nothwendig ſei. Eben ſo wenig aber können wir auch Gottes Wollen ſeiner ſelbſt und Gottes Wollen der Welt von einander getrennt denken. Denn will er ſich ſelbſt, ſo will er ſich auch als Schöpfer und Erhalter, ſo daß in dem Sich ſelbſt wollen ſchon das Wollen der Welt eingeſchloſſen iſt. Und will er die Welt, ſo will er in ihr auch ſeine ewige und allgegenwärtige Allmacht, worin alſo das Wollen ſei-

---

[1] Wegscheid. Institt. §. 67. voluntas necessaria i. e. actus voluntatis quae e scientia necessaria promanare dicitur, amor nimirum quo Deus . . . se ipsum complectatur necesse est.

[2] So freilich beſchreiben Viele noch den göttlichen Willen, wie Mosheim. Th. dogm. p. 227. actus appetendi quae bona sunt et aversandi quae mala sunt.

ner selbst eingeschlossen ist; das heißt der nothwendige Wille in dem freien und der freie in dem nothwendigen. Und offenbar entspricht in der Art, wie Gott in unserm frommen Selbstbewußtsein vorkommt, nichts diesem Gegensaz und es fehlt ihm an dogmatischem Gehalt. — Was endlich den Gegensaz zwischen einem wirksamen und unwirksamen göttlichen Willen betrifft: so widerspricht er zuerst dem allgemein anerkannten Saz, daß das göttliche Wollen sich nicht weiter erstrekkt als das Können [1]. Denn wie sollte wol ein rechter und wirklicher Wille unwirksam sein, wenn ihm das Können nicht fehlte. Es ist aber zu bemerken, daß der Eine alles umfassende göttliche Wille dasselbe ist mit der ewigen Allmacht; er ist nun als ewig zeitlos, so kann ihm der Gehalt keiner bestimmten Zeit ganz entsprechen, und erst hier ist der göttliche Wille immer unwirksam. Er ist aber immer wirksam, weil jeder Zeittheil nur in der Erfüllung desselben verläuft; und was dem göttlichen Willen zu widerstreben oder ihn zurükkzudrängen scheint, das ist immer nur zur zeitlichen Erfüllung desselben mitwirkend [2]. Halten wir nun dieses fest: so 318
ist von einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen, wenn man nur Wille und Befehl unterscheidet, gar nicht nöthig zu handeln, durch welche Ausdrükke noch gar der Schein eines Wechsels in dem Willen Gottes entstehn würde.

Zusaz. Von der Unabhängigkeit Gottes. Enthält nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Hinweisung auf die göttliche Allmacht: so ist nicht mehr nothwendig, die Unabhängigkeit Gottes als eine besondere Eigenschaft hervorzuheben.

---

[1] S. Gerh. loc. th. I. p. 154. praeter voluntatem non indiget aliqua potentia.

[2] Hierauf gründen sich auch die Formeln des Augustinus auf die man hier immer zurükkkommen muß. Enchirid. 26. Omnipotentis voluntas semper invicta est — nec nisi volens quicquam facit, et omnia quaecunque vult facit. 27. dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri, factumque non esse.

Denn bleibt man irgend der Ableitung des Wortes getreu: so ist sie als das Gegentheil der Abhängigkeit, in welcher wir uns selbst finden, doch nur eine negative Eigenschaft und gleichsam ein Schattenbild der Allmacht, und sagt nur aus, daß Gott keine Begründung oder keine Ursache seines Daseins außer sich hat, was mit der scholastischen Aseitas, gleichsam Aus sich sein, zusammenfällt. Verwandelt man nun dies in die ganz gleichhaltige Formel, daß in Beziehung auf Gott nach einem Grunde gar nicht gefragt werden kann, so sieht man sogleich, wie dies in unsern beiden Hauptbegriffen Ewigkeit und Allmacht schon vollständig enthalten ist. Aber freilich ist die Behandlung dieses Ausdrukks sehr verschieden. Einige legen in den Begriff dieses mit
319 hinein, daß Gott Herr über alles ist [1]. Die Herrschaft hängt aber mit der Unabhängigkeit nur zusammen unter der Voraussezung, daß der Unabhängige doch zugleich auch bedürftig sei; denn sonst kann einer ganz unabhängig sein, ohne auch die geringste Herrschaft zu haben. Sonach ist diese Zusammenfassung, wenn doch überhaupt göttliche Eigenschaften gesondert werden sollen, ganz unthunlich. Hat nun das „Niemanden etwas schuldig sein" doch nur einen moralischen Sinn, und läugnet die Anwendbarkeit des Begriffs einer Verpflichtung in Beziehung auf Gott: so wird der Begriff dadurch getheilt, und es giebt, nach der gewöhnlichen Verfahrungsweise, eine physische Unabhängigkeit und eine moralische. Ueber die leztere nun hätten wir hier nichts zu sagen; und wenn das Herr über alles sein doch nur ein Ausdrukk der Allmacht sein kann, wenn wir nämlich das moralische im voraus weglassen, das sich auch hier einmischt, daß Gott auch als Herr nicht verpflichtet werden kann, d. h. un-

[1] Reinhards Dogm. S. 106. Independentia est illud attributum, quo nemini quicquam debet, et ipse solus est omnium rerum dominus. — Jo. Dam. de orth. fid. I, 19. hat sich wol schwerlich αὐτεξούσιος was am meisten dem unabhängig entspricht mit αὐτοκρατὴς und ἀνενδεὴς, zusammen als Ein Prädikat gedacht.

ter keinem Geſez ſteht: ſo bleibt uns nichts übrig als jenes Aus ſich ſein Gottes, welche rein ſpeculative Formel wir auf dem dogmatiſchen Gebiet nur in den Kanon umſezen können, daß zu irgend etwas in Gott ein Beſtimmungsgrund außer Gott nicht zu ſezen iſt. Dieſes aber liegt ſchon ſo beſtimmt in unſerer erſten Erklärung [1] daß nicht nöthig iſt es beſonders herauszuheben.

Viertes Lehrſtükk.

Gott iſt allwiſſend.

§. 55. Unter der göttlichen Allwiſſenheit iſt zu denken die ſchlechthinige Geiſtigkeit der göttlichen Allmacht.

1. Dieſe Erklärung iſt ganz der Art angemeſſen, wie wir oben [2] zu dieſem Begriff gekommen ſind; aber es iſt doch auch 320
hier noch beſonders zu bevorworten, daß auch überall die Hauptabzwekkung deſſelben weit mehr dahin geht, daß die göttliche Urſächlichkeit als ſchlechthin lebendig gedacht werde, als daß eine Aehnlichkeit zwiſchen Gott und dem was wir in dem uns gegebenen Sein als Geiſt bezeichnen auf eine beſtimmte Art feſtgeſtellt werde. Jenes gehört weſentlich dazu, wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder die Frömmigkeit wahrhaft und wirklich ſein ſoll; denn eine todte und blinde Nothwendigkeit wäre in der That nicht etwas, womit wir in Beziehung ſtehen könnten, und eine ſolche als aller endlichen Urſächlichkeit gleich, ihr aber entgegengeſezt, hieße eigentlich nur die lezte allein ſezen, alſo auch eine ſchlechthinige Abhängigkeit für etwas unwahres erklären, weil wir ja an Selbſturſachen von endlicher Urſächlichkeit nicht ſchlechthin abhängig ſind. Die Aehnlichkeit aber zwiſchen Gott und dem geiſtigen im endlichen Sein beſtimmen wollen, das iſt eine gewiß nur durch unendliche Annäherung zu löſende Aufgabe, indem wir unvermeidlich wegen der hier überall

[1] Vgl. §. 4, 4. [2] §. 50, 2.

in irgend einem Grade vorhandenen Beimiſchung von Empfänglichkeit und Leidentlichkeit in jedem Ausdrukk, wäre es auch unbewußt, etwas mitſezen, was erſt wieder durch einen andern hinweggeſchafft werden muß. Wird nun hier, wo wir das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur ſeinem Weſen nach betrachten, und es alſo mit der göttlichen Urſächlichkeit auch nur ihrem Weſen nach zu thun haben, die Geiſtigkeit durch die Function des Wiſſens bezeichnet, ſo muß alſo unſer erſter Kanon der ſein, alles von der Geiſtigkeit des göttlichen Weſens auszuſchließen, was eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit nothwendig in ſich ſchließt. So wenig alſo der göttliche Wille als ein Begehrungsvermögen gedacht werden darf, eben ſo wenig auch die göttliche Allwiſſenheit als ein Vernehmen oder Erfahren, ein Zuſammendenken oder Zuſammenſchauen. Wir nun, weil wir kein anderes
321 als ſolches Wiſſen kennen, worin Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit in einander ſind, nur in verſchiedenem Maaß, unterſcheiden, je nachdem eines von dieſen beiden überwiegt, ein mehr in uns ſich bildendes und ein mehr von außen aufgenommenes, und noch höher, weil der größte Theil unſeres Denkens das Sein als ſeinen Gegenſtand vorausſezt und nur weniges auf unſer Hervorbringen im Sein ſich bezieht, die zwekkbildende Denkthätigkeit, auf welche ein Hervorbringen folgt, und die betrachtende, welche ſich auf ein ſchon vorhandenes bezieht. Auf Gott aber iſt dieſer lezte Unterſchied zunächſt gar nicht anwendbar, weil es keine Gegenſtände der Betrachtung für ihn giebt, als durch ſeinen Willen beſtehende, ſondern alles göttliche Wiſſen iſt nur das Wiſſen um das Gewollte und Hervorgebrachte, nicht ein Wiſſen dem ein Gegenſtand anderwärts her könnte gegeben werden [1]. Ja da es für ihn keine Aufeinanderfolge giebt: ſo

[1] Dies meint Calvin. Institt. III. 23, 6. Quam nec alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ut fierent decrevit; wo nur das voraus etwas unbeholfen iſt. Beſſer daher Erigena de praedest. p. 121. Ea ergo videt quae facere voluit, neque alia videt, nisi ea quae fecit.

kann man auch nicht einmal ſagen, daß die zwekkbildende Denkthätigkeit der Willensthätigkeit vorangeht [1]. Und da zufolge des obigen auch zwiſchen dem Beſchließen und dem Ausführen des Beſchloſſenen ein ſolcher Unterſchied, vermöge deſſen uns die Zwekkbegriffe ganz oder theilweiſe nur ideal bleiben, nicht ſtatt finden kann, indem ſonſt die göttliche Allmacht ſich im endlichen Sein nicht vollkommen darſtellen würde [2], eben ſo wenig aber zu dem göttlichen Denken, damit ſein Gegenſtand wirklich werde, weder irgend andere dem leiblichen mehr analoge Thätigkeiten, noch ein Stoff irgendwie hinzukommen darf [3], ſo iſt das göttliche Denken ganz daſſelbe mit dem göttlichen Wollen, und Allmacht und Allwiſſenheit einerlei. Eben dieſes wird auch, da in Gott keine Zwieſpalt zwiſchen Wort und Gedanken ſtatt findet, ja der Ausdrukk Wort ſelbſt nur die Wirkſamkeit des Gedankens nach außen hin bedeuten kann, in allen Formeln ausgeſagt, welche das göttliche Wort als das ſchaffende und erhaltende darſtellen; und es iſt vollkommen richtig, was auch vielfältig iſt geſagt worden, daß Alles iſt dadurch, daß Gott es ſpricht oder denkt [4].

Indem nun ſo dies göttliche Wiſſen für die göttliche Productivität die ſchaffende ſowol als erhaltende ſelbſt erkannt wird: ſo folgt daraus zunächſt, daß es vollkommen daſſelbige göttliche Wiſſen iſt, welches die göttliche Allwiſſenheit und welches die göttliche Weisheit conſtituirt [5]. Wird beides getrennt: ſo wird

[1] Id. ibid. p. 125. Non in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio.

[2] Vgl. §. 53, 2.

[3] Vgl. Anselm. Monol. cap. XI.

[4] Hilar. in Ps. CXVIII. sgm. 4. Ergo omne ex quo vel in quo mundi totius corpus creatum est, originem sumit ex dicto, et subsistere in id, quod est ex verbo Dei, coepit. — Anselm. Monolog. c. XII. Quicquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo.

[5] Augustin de div. qu. ad Simpl. II. 2, 3. Quamquam et in ipsis hominibus solet discerni a sapientiâ scientia . . . in Deo autem nimirum non sunt haec duo sed unum,

etwas aus unſerem Sein auf Gott übertragen, was für ihn, und wenn man es auch unendlich ſezt, doch nur eine Unvollkommenheit ſein kann. Denn da das wenigſte in dem uns umgebenden Sein von unſerer Thätigkeit ausgeht: ſo iſt für uns freilich ein von unſerm Einfluß auf die Dinge unabhängiges Erkennen derſelben allerdings ein Gut und eine Vollkommenheit. Schließen wir aber in Gedanken das Gebiet unſeres wenn auch noch ſo
323 beſchränken Bildens und Hervorbringens für ſich ab: ſo wird es immer von einer Unvollkommenheit zeugen, wenn die ſpätere Erkenntniß des Künſtlers von der Geſammtheit ſeiner Werke etwas anderes enthält, als was in ſeinem Zwekkbegriff war; mag nun das Urbild unvollkommen geweſen ſein oder die bildende Thätigkeit, oder mag das Gebiet nicht ſo abgeſchloſſen geweſen ſein, daß nicht noch etwas fremdes auf die Werke habe Einfluß gewinnen können. Nun aber iſt die Welt als der Inbegriff des göttlichen Bildens und Hervorbringens ſo abgeſchloſſen, daß es nichts außer derſelben giebt, was Einfluß darauf gewinnen könnte. Alſo müßte jedes Unterſcheiden der Weisheit und der Allwiſſenheit ihrem Inhalte nach eine Unvollkommenheit in Gott vorausſezen. Aber auch der Form nach kann ein Unterſchied zwiſchen beiden ſchwerlich zugegeben werden; denn weder kann das eine mehr einen innern und das andere mehr einen äußern Urſprung haben, noch kann das eine mehr, das andere weniger mit dem göttlichen Wollen verbunden ſein, ſondern wenn ſchon die Allwiſſenheit nichts anderes iſt, als die abſolute Lebendigkeit der göttlichen Allmacht, ſo muß dies eben ſo ſehr von der göttlichen Weisheit gelten, wenn ſie doch der Inbegriff der göttlichen Zwekkbegriffe ſein ſoll. Es kann daher immer nur eine beſondere Betrachtungsweiſe ſein, um derentwillen die Weisheit noch als eine beſondere Eigenſchaft geſezt wird, und in ſofern wird anderwärts von ihr die Rede ſein. Es folgt aber auch ferner, daß das endliche Sein eben ſo vollkommen in dem göttlichen Wiſſen aufgehn muß, als in der göttlichen Allmacht, und daß das göttliche Wiſſen ſich auch eben ſo ganz in dem endlichen Sein darſtellt, wie

die göttliche Allmacht: ſo daß beides gegen einander gehalten in dem göttlichen Wiſſen nichts übrig bleibt, wozu es nicht entſprechendes im Sein gäbe, oder welches in einem andern Verhältniß zum Sein ſtände, ſo daß dieſes ſchon müßte vorausgeſezt werden, damit jenes geſezt ſei. Oder um es kurz zu ſagen, Gott weiß alles was iſt, und alles iſt was Gott weiß, und dieſes bei- 324
des iſt nicht zweierlei ſondern einerlei, weil ſein Wiſſen und ſein allmächtiges Wollen eines und daſſelbe iſt.

2. Nach dem bisher geſagten müſſen nun die anderweitigen größtentheils ſpäteren Beſtimmungen über die göttliche Allwiſſenheit beurtheilt werden, von denen ſich freilich im allgemeinen ſagen läßt, daß ſie menſchliche Thätigkeiten ſo aufgefaßt, wie ſie ſchon die Unvollkommenheit in ſich ſchließen, auf Gott übertragen, ſo daß durch die Entſchränkung keineswegs die Unvollkommenheit herausgeſchafft wird. Dahin gehört nun zunächſt, wenn in Gottes Wiſſen um das Sein unterſchieden wird Anſchauung, Erinnerung und Vorherwiſſen, und dann die göttliche Allwiſſenheit als die allervollkommenſte Erkenntniß der Dinge aus dieſen dreien zuſammengeſezt [1]. Denn da daſſelbige, was jezt ein gegenwärtiges iſt, hernach ein vergangenes wird, wie es vorher ein zukünftiges war: ſo müſſen dieſe drei Erkenntnißarten in Gott entweder zugleich ſein auch für denſelben Gegenſtand, aber dann müſſen ſich auch die Unterſchiede im Zugleichſein gänzlich abſtumpfen, oder ſollen ſie doch unterſchieden bleiben und außer einander ſein, ſo müſſen ſie auch in Gott aufeinander folgen, je nachdem die erkannten Dinge aus der Zukunft in die Vergangenheit übergehen, wodurch dann, gegen den Kanon daß in Gott keine Veränderung ſei, eine Differenz in das göttliche

[1] So Reinhard Dogm. §. 25. Omniscientia divina est attributum, quo omnium rerum cognitionem habet longe perfectissimam. Aber ſchon dieſer Superlativ ſchließt eine Vergleichung in ſich, und ſezt alſo die göttliche Erkenntniß der der endlichen Weſen gleichartig, mithin zeitlich. Hernach kommen auch praescientia visio und reminiscentia vor.

Wiſſen gebracht wird [1]. Wenn wir nun ſagen, wie wir ſchon öfter durch Zuſammenfaſſen der Gegenſäze uns das göttliche über den Gegenſaz geſtellt ſein haben darzuſtellen verſucht, das vollkommne Wiſſen um das Für ſich ſein eines Dinges ſei daſſelbe mit dem Wiſſen um das innere Geſez ſeiner Entwikklung, und das vollkommne Wiſſen um den Ort eines Dinges im Gebiet der allgemeinen Wechſelwirkung ſei einerlei mit dem Wiſſen von dem Einfluß aller andern Dinge auf dieſes, beides vollkommne Wiſſen aber ſei in Gott ein und daſſelbe unzeitliche das Sein des Gegenſtandes beſtimmende Wiſſen, bei uns aber werde beides, weil unvollkommen, daher auch ein verſchiedenes zeitliches, weil unſer Wiſſen nicht das Sein der Dinge beſtimmt, ſondern durch daſſelbe beſtimmt wird: ſo haben wir eine Andeutung wenigſtens, um jene zu große Vermenſchlichung des göttlichen Wiſſens nach Möglichkeit zu vermeiden [2]. — Nicht beſſer iſt es nun auch mit der Eintheilung beſtellt in das freie oder anſchauliche göttliche Wiſſen und ein nothwendiges Wiſſen oder bloßes

[1] Augustin l. c. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei quod absurdissimum et falsissimum est.

[2] Augustin l. c. Cum enim demsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum . . de parte in partem crebris recordationibus transilimus . . . et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis, immo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero: insinuatur mihi utcunque scientia Dei; quod tamen nomen, ex eo quod sciendo aliquid non latet hominem potuit esse rei utriquae commune.

Denken [1], da denn das erſte Glied jene bisher betrachteten drei Arten des Wiſſens in ſich begreift, das andere aber dasjenige göttliche Wiſſen, welches Gott ſelbſt und alles mögliche zum Gegenſtand haben ſoll [2]. Sonderbar muß hier einem Jeden und zwar auf die unerfreulichſte Weiſe auffallen, daß unter Einem Namen zuſammengefaßt wird Gottes Wiſſen um ſich ſelbſt und ſein Wiſſen um das bloß mögliche. Denn mag man darunter nur denken dasjenige, was niemals wirklich wird, oder auch das was zum Daſein kommt, aber abgeſehen von ſeiner Wirklichkeit: immer bleibt Gott das wahrhafteſte und urſprünglichſte, das bloß mögliche aber das ſchattenähnlichſte und erfolgloſeſte, ſo daß eine ſolche Zuſammenſezung faſt vorausſezt, Gott wiſſe um ſich ſelbſt auch nur durch eine abſtracte ſchattenähnliche Vorſtellung [3]. Man müßte mithin außerdem annehmen ein zur anſchaulichen Erkenntniß gehöriges und dieſer ähnliches göttliches Selbſtbewußtſein; das leztere wäre das lebendige Bewußtſein Gottes in ſeiner Wirklichkeit, das erſtere aber ein ruhendes gleichſam leidentliches des göttlichen Weſens. Allein da einſtimmig behauptet wird, daß Gottes Weſen und Gottes Eigenſchaften, mithin auch die wirkſamen, nur eines und daſſelbige ſeien: ſo fällt auch dieſer Unterſchied, mithin auch dieſer Theil des bloßen Denkens in Gott, in nichts zuſammen. Nächſtdem erſcheint auch die eine Bezeich- 327
nung gar ſehr danach gebildet, wie bei uns zu der unbeſtimmten Vorſtellung eines bloß möglichen der unmittelbare Sinnes-

---

[1] Scientia libera oder visionis und scientia necessaria oder simplicis intelligentiae.

[2] Gerhard loc. th. I. p. 148. not.

[3] Dies wird nur ſehr wenig gemildert durch einen Ausſpruch wie dieſen von Thomas (bei Gerh. l. c.) Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam: alia a se videt non in ipsis sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Denn hier iſt mehr von dem wirklichen die Rede, und die Behauptung iſt eigentlich die, daß Gott um das endliche Sein auf dieſelbige Weiſe weiß wie um ſich ſelbſt, ohne Rükſicht auf das mögliche.

eindrukk hinzukommen muß, wenn jene in das Bewußtſein des Gegenſtandes als eines wirklichen übergehen ſoll. Iſt nun auf jeden Fall die anſchauliche Erkenntniß eine inhaltreichere als das bloße Denken, da doch jener ein Sein entſpricht, dieſem aber nicht; und hängt das endliche Sein doch ab von dem göttlichen Denken: ſo iſt die Frage nicht abzuweiſen, warum Gott, der doch das abſolut größte von Erkenntniß in ſich muß ſezen wollen, nur einiges mögliche, nämlich das irgendwann wirklich werdende mit anſchaulicher Erkenntniß weiß, und nicht alles? und ſchwerlich wenn man nicht auf bloße Willkühr zurükkkommen will, die im Denken doch auch immer eine Unvollkommenheit, mithin eine Selbſtverringerung Gottes wäre, wird es eine andere Antwort auf dieſe Frage geben, als daß es einigem möglichen doch an der Möglichkeit fehle, mit dem übrigen zuſammen zu ſein. Dasjenige aber, deſſen Sein mit dem Sein alles übrigen ſtreitet, iſt auch in ſich widerſprechend, alſo giebt es davon kein göttliches Wiſſen auch nach der hergebrachten Erklärung der göttlichen Allwiſſenheit, weil das ſich ſelbſt widerſprechende weder ein Ding iſt noch erkennbar. Betrachten wir die Sache aber mehr aus dem Geſichtspunkt der andern Bezeichnung, daß die anſchauliche Erkenntniß die freie iſt, die andere aber die nothwendige: ſo wird dadurch, weil die freie eine andere iſt als die nothwendige, Gott unter dieſen Gegenſaz geſtellt, und die Nothwendigkeit, vermöge deren etwas nichtfreies in ihm iſt, iſt nicht etwas in ihm, ſonſt wäre ſie ſeine Freiheit ſelbſt, ſondern etwas außer ihm und über ihm, welches mit dem Begriff des höchſten Weſens ſtreitet.

Aus dem Bisherigen iſt nun ſehr leicht zu folgern, was von
328 der ſogenannten mittleren Erkenntniß [1] Gottes zu halten ſei, vermöge deren er eben wiſſen ſoll, was erfolgt ſein würde, wenn etwas eingetreten wäre, was nicht eingetreten

[1] Scientia media auch futuribilium oder de futuro conditionato.

iſt. Sie beruht ganz auf der Vorausſezung eines möglichen außer dem wirklichen, welche wir ſchon beſeitiget haben. Sobald wir ſie nun dem gemäß ſo ausdrükken, Gott wiſſe, was erfolgt ſein würde, wenn an irgend einem Punkte das unmögliche wäre wirklich geworden: ſo zerfließt dieſe ganze Erkenntniß in Nichts, weil was nur auf dem Wirklichwerden des unmöglichen beruht, ſelbſt unmöglich iſt. Indeß auch abgeſehen hiervon würde ſich ergeben, daß wenn überhaupt auch für Gott etwas möglich iſt außer dem wirklichen, dann auch auf jedem Punkt unendlich viel möglich iſt, und da jeder Punkt mitbeſtimmend iſt für alle übrigen: ſo entſteht für jeden Fall von jedem Punkt aus eine andere Welt. Die ſo unendlich mal unendlich vielen unendlich oft ſich geſtaltenden Welten, unter denen die wirkliche Welt ſich als ein unendlich kleines verliert, ſind alſo der Gegenſtand dieſer mittleren Erkenntniß, welcher ſich noch ins unendliche vervielfältigt, wenn man bedenkt, daß die nothwendige Erkenntniß ſchon für ſich eine unendliche Anzahl urſprünglich von der wirklichen Welt verſchiedener Welten enthält, für deren jede es ebenfalls eine eben ſo reichhaltige mittlere Erkenntniß giebt wie die, welche ſich auf die wirkliche Welt bezieht. In ſolchem Maaß alſo erſcheinen in der göttlichen Allwiſſenheit ſelbſt die Werke der göttlichen Allmacht als ein unendlich kleines im Vergleich mit dem was ſie nicht zur Wirklichkeit bringt, mithin in Gott auf ewige und unvergängliche Weiſe eine Maſſe verworfener Gedanken; und die Unvollkommenheit eines menſchlichen Künſtlers, der, weil ſein Bildungsvermögen ein ſchwankendes und unſichres iſt, die einzelnen Theile ſeines Werks erſt auf verſchiedene Weiſe anders denkt 329
als er ſie hernach bildet, wird, wenn wir dieſe mittlere Erkenntniß annehmen, von allen Schranken befreit als eine unendliche auf Gott übertragen. Dieſer ganze Apparat von verworfenen Gedanken iſt für ſich betrachtet nur eine Erkenntniß von nichts, und kann nur eine Bedeutung bekommen, wenn man annehmen könnte, daß Gott auch nach Wahl und Berathſchlagung beſchließt und hervorbringt, wogegen ſich aber jede nur einigermaßen folge-

rechte Lehre von jeher erklärt hat [1]. Weit ſicherer wäre es daher geweſen, wenn doch von menſchlichem ausgegangen werden ſoll, die Sicherheit des vollendeten Künſtlers, der im Zuſtand der begeiſterten Erfindung nichts anderes denkt, dem ſich nichts anderes darbietet als das was er auch wirklich hervorbringt, entſchränkt und vollkommen auf Gott überzutragen. Dies verträgt ſich auch ſehr wohl mit der Erzählung von der Schöpfung, welche von keiner zwiſcheneintretenden Ueberlegung und beſchließenden Wahl etwas weiß, ſondern die Betrachtung ganz auf das Ende verſpart, wo ſie auch nur als abſolute Billigung hervortritt, ohne daß Gott eine Betrachtung deſſen was er nicht gemacht, eine Vergleichung der wirklichen Welt mit jenen möglichen Welten zugeſchrieben würde. Wird aber das erbauliche und beruhigende in jener Vorſtellung einer mittleren Erkenntniß Gottes hervorgehoben [2]: ſo läuft das doch im weſentlichen nur darauf hinaus, daß, wenn wir uns bei der Unluſt über fehlgeſchlagene Erwartungen zum frommen Bewußtſein erheben, wir denken ſollen, unſere Wünſche ſeien auch in den Gedanken Gottes gewe-
330 ſen aber unter den verworfenen. Allein die wahrhaft fromme Ergebung macht wol nicht ſolche Anſprüche, daß Gott unſere thörichten Gedanken als eigene ſoll gehabt haben, ſondern begnügt ſich damit aus dem Erfolg zu ſehen, daß unſere Entwürfe nicht in jener urſprünglichen oder vielmehr ewigen Billigung enthalten geweſen ſind. — Eine beſondere Betrachtung veranlaßt aber doch noch der Name mittlere Erkenntniß, der ſich nur auf die Benennung der beiden andern Arten der Erkenntniß beziehen kann. Soll ſie nun eine mittlere ſein zwiſchen der nothwendigen und freien: ſo wäre Gott gleichſam gebundener im Denken

---

[1] Jo Dam. d. f. orth. II. 22. *Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἐπὶ θεοῦ βούλησιν μὲν λέγομεν, προαίρεσιν δὲ κυρίως οὐ λέγομεν· οὐ γὰρ βουλεύεται θεός· ἀγνοίας γάρ ἐστι τὸ βουλεύεσθαι· περὶ γὰρ τοῦ γινωσκομένου οὐδεὶς βουλεύεται.*

[2] Reinhard Dogm. S. 112.

des von einem gegebenen Punkt aus möglichen als im Denken des wirklichen, ohnerachtet lezteres doch die größte Gebundenheit nämlich die Geſammtheit des Naturzuſammenhanges darſtellt. Oder wenn die freie Erkenntniß Gottes doch zugleich die hervorbringende iſt: ſo wäre durch die mittlere ein Uebergang geſezt aus der Productivität in die erfolgloſe müßige Thätigkeit des bloßen Denkens. Die mittlere alſo als eine ſich vermindernde Hervorbringung wäre gleichſam die nach allen Richtungen ſich hemmende göttliche Erhaltung und Mitwirkung, wie ſich in uns die immer lebhaft uns bewegende Vorſtellung des wirklichen abſtuft in die auch noch lebhaft gefärbte und durch Hoffnung und Furcht bewegende des Wahrſcheinlichen, welche ſich dann in die gleichgültigen Schattenbilder des bloß möglichen verliert. Dergleichen aber von uns auf Gott überzutragen ſoll man billig Anſtand nehmen. Soll aber dieſe Erkenntniß die mittlere ſein zwiſchen der anſchaulichen und dem bloßen Denken, ſo vermittelt ſie den Uebergang von der erſten zum lezten, der nicht ohne eine Verminderung der Lebendigkeit zu denken iſt, und ſo entſteht auch von hier aus als leztes Reſultat, daß das Mögliche außerhalb des Wirklichen nicht ein Gegenſtand des göttlichen Erkennens ſein kann.

3. Nimmt man nun noch dazu, daß unläugbar wenigſtens ein ſtarker Schein vorhanden iſt, als ſolle auf der einen Seite 331
Gott auch ein zwiefaches Selbſtbewußtſein beigelegt werden ein urſprüngliches und ein reflectives, und auf der andern Seite auch eine Vereinzelung des Wiſſens in ihm vorausgeſezt: ſo ergiebt ſich, daß die bisherige Theorie dieſer göttlichen Eigenſchaften alle Unvollkommenheiten unſeres Bewußtſeins auf das höchſte Weſen überträgt. Das erſte geht daraus hervor, daß das ganze Umſichſelbſtwiſſen Gottes, welches ſeinem Wiſſen um alles mögliche gleichartig iſt, wie es denn auch von der göttlichen Thätigkeit ganz getrennt bleibt, nur kann als ein gegenſtändliches und zwar nach Art unſeres abſtracteſten gedacht werden, aber als ſolches doch unmöglich das einzige ſein; ſondern es gehört

dann ein urſprüngliches nothwendig dazu. Dieſes tritt zwar in der Schulſprache nicht unmittelbar heraus, mittelbar aber doch und als vorausgeſeztes überall wo die in der volksmäßigen redneriſchen und dichteriſchen frommen Mittheilung Gott zugeſchriebenen affectartigen Erregungen dogmatiſch behandelt werden, wobei ſich nur gar zu leicht ein das Grundverhältniß der ſchlechthinigen Abhängigkeit zerſtörendes Afficirtſein des höchſten Weſens einſchleicht. Aber ein ſolches Erregtſein ſezt auch immer ſchon die andre uns nachzuweiſende Unvollkommenheit, die Vereinzelung des Wiſſens in Gott voraus. Denn nur die Wirkung eines beſtimmten Moments, durch welchen wir uns aufgefordert fühlen, ſo daß in Beziehung auf ihn etwas geſchehen muß, regt den Affect auf, ſo daß für eine richtige Theorie hievon nichts anders übrig bleibt als die Formel, daß ſich Gott zu dem Gegenſtand auf ewige und allgegenwärtige Weiſe verhält wie in uns die Erregung des Affectes ſich verhält zu dem momentanen Eindrukk. Und dann wird auch keine Veranlaſſung mehr ſein weder in das göttliche Selbſtbewußtſein jenen Gegenſaz zwiſchen dem urſprünglichen und reflectirten hineinzubringen, noch dieſes ſelbſt in einen Gegenſaz mit dem gegenſtändlichen zu bringen, wozu die ab-
332 wehrende Formel ſchon oben [1] aufgeſtellt iſt — das andere nämlich die Vereinzelung des göttlichen Wiſſens verbirgt ſich noch auf eine beſondere Weiſe in die Behandlung der Frage, ob auch das geringfügige ein Gegenſtand des göttlichen Wiſſens ſei. Denn dieſe könnte gar nicht aufgeworfen werden, wenn man von der den Gegenſaz zwiſchen großem und kleinem völlig aufhebenden und doch allein richtigen durch die Idee eines ſtätigen Naturzuſammenhanges ſchon gegebenen Formel ausgegangen wäre, daß Gott wie im Ganzen jedes ſo auch in jedem das Ganze wiſſe. Dieſes aber ergiebt ſich ſchon auf dem gewöhnlichen Wege der Entſchränkung, weil wir ja auch ein menſchliches Bewußtſein für um ſo vollkommner halten je mehreres ihm bei jedem einzel-

[1] S. 288. 3. 5.

nen gegenwärtig wird. — Und dieſes giebt Veranlaſſung einen Gegenſtand welcher eigentlich als ſchon abgemacht anzuſehn iſt [1] noch aus dem Geſichtspunkt dieſer göttlichen Eigenſchaft zu betrachten, nämlich ob das göttliche Wiſſen um die freien Handlungen der Menſchen mit dieſer Freiheit beſtehen kann. Die meiſten gewiß, vielleicht ſelbſt die Socinianer, würden ſich geſchämt haben, die Frage zu verneinen, ja auch nur aufzuwerfen, wenn ſie bedacht hätten, daß dann nicht nur von einem ewigen Rathſchluß Gottes über die Erlöſung nicht weiter die Rede ſein könne, ſondern daß dann überhaupt die Geſchichte etwas würde, was Gott nur allmählig erführe, mithin der Begriff der Vorſehung ganz müßte aufgegeben werden [2]. Wenn nun der Reiz die Frage zu ver- 333
neinen, und das Bedürfniß ſie aufzuwerfen in dem Intereſſe der menſchlichen Freiheit gegründet iſt: ſo iſt nur zu bedenken, daß das eigne Vorherwiſſen der freien Handlungen und das Vorherwiſſen Anderer die Freiheit noch mehr aufheben müßte als das göttliche Vorherwiſſen. Und doch achten wir denjenigen grade als Freien am geringſten, der auch nicht im allgemeinen ſeine Handlungen voraus wiſſen kann d. h. der ſich keiner beſtimmten Handlungsweiſen bewußt iſt: wo aber ſolche ſind, da fehlt das beſondere Vorherwiſſen nur weil das der beſondern äußeren und durch äußeres hervorgebrachten innern Bedingungen fehlt. Und eben ſo meſſen wir an dem Vorherwiſſen des Einen um die Handlungen des Andern auf dieſelbe Weiſe die Genauigkeit des unter

---

[1] §. 49.

[2] Doch ſcheint die Socinianiſche Regel in ihrer ganzen Anwendung dieſes wirklich in ſich zu ſchließen. Man ſtelle ſich als die entgegengeſetzten Formeln gegenüber Augustin de civ. Dei V, 9. Non est consequens, ut si Deo certus est causarum omnium ordo, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio, und Socin Praelect. cap. VIII. Namque non entium nullae sunt qualitates. Atqui ea quae nec fuerunt nec sunt, nec certo futura sunt, nullo modo sunt, itaque ea Deo praesentia esse nequeunt. Eiusmodi autem sunt voluntariae hominum actiones, quae nondum revera extiterunt.

ihnen beſtehenden Verhältniſſes, ohne daß wir durch das eine und das andere die eigne Freiheit oder die des Andern gefährdet glauben. Alſo kann auch das göttliche Vorherwiſſen die Freiheit nicht gefährden.

Anhang zum zweiten Abſchnitt.

Von einigen andern göttlichen Eigenſchaften.

§. 56. Unter den gewöhnlich angeführten göttlichen Eigenſchaften würden als keinen Bezug habend auf den in den Erregungen des frommen Bewußtſeins ſtatthabenden Gegenſaz vornehmlich noch hieher gehören die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; allein dieſe können nicht in
334 demſelben Sinn wie die bisher abgehandelten als göttliche Eigenſchaften angeſehen werden.

1. Die hier genannten Eigenſchaften beziehen ſich nicht, wie die welche im zweiten Theil der Glaubenslehre vorkommen werden, auf die Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit welcher ſich in verſchiedenen Momenten das Gottesbewußtſein in uns entwikkelt, und in ſofern würden ſie hieher gehören, wenn ſie überhaupt einen dogmatiſchen Gehalt hätten. Allein dieſer fehlt ihnen, weil ſie nicht wie jene vier aus dem Verhältniß zwiſchen dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem ſinnlich erregten Selbſtbewußtſein hervorgehn und Ausſagen darüber ſind; aber auch die nebenbei behandelten drei Eigenſchaftsbegriffe ſtehen wenigſtens in ſofern mit jenen in genauer Beziehung, als ſie, wenn auch nur auf bildliche Weiſe, die Gleichartigkeit der göttlichen und der endlichen Urſächlichkeit läugnen; und auch eine ſolche Stellung kann man dieſen in der Glaubenslehre nicht geben. Es entſteht alſo nur die Frage, ob dieſe Ausdrükke ganz aus unſerm Gebiet zu verweiſen und etwa der ſpeculativen Gotteslehre zurükkzugeben ſind, oder ob ihnen doch irgend eine Bedeutſamkeit für die Glau-

benslehre abzugewinnen ist. Dies muß aber von jeder einzeln untersucht werden, da wir nicht im voraus behaupten können, daß sie sich in dieser Hinsicht gleich verhalten.

2. Was nun zuerst die Einheit Gottes betrifft, so kann es streng genommen nie die Eigenschaft eines Dinges sein, daß es nur in bestimmter Zahl vorhanden ist. Es ist nicht die Eigenschaft der Hand zwiefach zu sein, sondern die Eigenschaft des Menschen zwei Hände zu haben, des Affen aber Viere. Eben so könnte es auch eine Eigenschaft der Welt sein, nur von Einem Gott beherrscht zu werden, nicht aber Gottes nur Einer zu sein. Daher müssen wir uns, wenn hiebei eine göttliche Eigenschaft gemeint sein soll, von der bloßen Zahl abwenden, und 335
dann ist es am nächsten bei dem allgemeineren Ausdrukk stehen zu bleiben, daß Gott nicht seines gleichen habe [1], was freilich unsere Sprache unterscheidender durch Einzigkeit ausdrükken kann. Sofern nun mehrere gleiche immer derselben Art sind oder Gattung, und dann die einzelnen Wesen das Dasein der Gattung darstellen, die Gattung aber das Wesen der Einzelnen: so würde man sagen können, die Einheit oder Einzigkeit Gottes sei diejenige Eigenschaft, vermöge deren in Gott kein Unterschied sei zwischen Wesen und Dasein. Dieses nun könnte an und für sich nur der speculativen Theologie angehören. Sieht man hingegen ab von dem was der Strenge nach unter Eigenschaft zu verstehen ist, und bedenken wir, daß die Erregungen des frommen Bewußtseins einzelne Momente sind, dasjenige aber wovon wir uns in jenen Erregungen schlechthin abhängig fühlen, nicht gegenständlich gegeben ist: so wird durch jenen Ausdrukk dieses ausgesprochen, daß alle jene Erregungen als Andeutungen auf Einen gemeint und aufgefaßt sind, und nicht auf Mehrere. Und zwar wird, wenn wir auf die frühere Erklärung über die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrukks Gott [2] zurükkgehn, in dem Ausdrukk

[1] Mosheim Th. dogm. I. p. 241. Quando ergo dicimus Deum esse unum, negamus Deum habere socium.

[2] S. §. 4, 4.

Einheit Gottes ausgesagt, daß diese Zusammengehörigkeit der frommen Erregungen mit derselben Gewißheit gegeben ist, als diese Erregungen selbst. Da nur unter der Voraussezung dieser Zusammengehörigkeit aus der Betrachtung des Gehalts der frommen Momente göttliche Eigenschaftsbegriffe entwikkelt werden können: so ist dieser Ausdrukk Einheit Gottes weniger eine ein-
336 zelne Eigenschaft, als der monotheistische Kanon [1], welcher aller Untersuchung über göttliche Eigenschaften immer schon zum Grunde liegt, und eben so wenig irgendwie bewiesen werden kann, als das Sein Gottes selbst. Ja schwerlich wird ein Versuch, diese Einheit anderweitig zu erörtern oder zu beweisen dem ganz entgehen können einen Unterschied zu machen zwischen dem Begriff Gott und dem Begriff höchstes Wesen. Auch finden sich diese Versuche allemal im Streit gegen den Polytheismus [2], und gehn doch von der Voraussezung aus, beiden liege eigentlich derselbe Begriff zum Grunde; von dieser aber haben wir uns von vorne herein schon losgesagt.

Der Ausdrukk Unendlichkeit ist ebenfalls zu negativ, um eigentlich ein Eigenschaftsbegriff zu sein, wie er denn auch auf sehr verschiedene Weise ist behandelt worden. Die gewöhnliche Erklärung [3] „Verneinung der Schranken" ist höchst unbestimmt. Denn hätte man vorher schon eine Beschreibung des höchsten Wesens: so müßte gar nicht die Rede davon sein können, daß es möglich sei, dieses als umbeschränkt vorzustellen. Soll diese aber erst vermittelst des Ausdrukks gebildet werden, so ist er ebenfalls nur eine Vorsichtsregel bei der Bildung göttlicher Eigenschaftsbegriffe, nämlich daß Gott nicht solche dürfen beigelegt werden,

[1] So hat ihn richtig gefaßt Ruffinus Expos. symb. Deum non numero unum dicimus sed universitate.

[2] Lactant. I, 3. Virtutis perfecta natura non potest esse nisi in eo, in quo totum est . . Deus vero si perfectus est . . non potest esse nisi unus ut in eo sint omnia.

[3] Mosheim l. c. p. 299. Infinitas itaque sic absoluta nihil aliud est, quam absentia finium in Deo.

welche es nicht vertrügen ohne Schranken gedacht zu werden, und mittelbar wird er dann eine Eigenſchaft aller göttlichen Eigenſchaften. Daher führt auch jede Erörterung darüber auf andere göttliche Eigenſchaften, welche an der Unendlichkeit Theil haben [1]. Nur iſt es ein Zeichen, daß auch dieſer Kanon zur Bildung der 337
göttlichen Eigenſchaften nicht gehörig angewendet wird, wenn man ſtatt die Allmacht als die Unendlichkeit der göttlichen Productivität und die Allwiſſenheit als die Unendlichkeit der göttlichen Denkkraft darzuſtellen lieber eine Unendlichkeit der Subſtanz und eine der Exiſtenz unterſcheidet, und ſo einen Unterſchied der nur dem endlichen zukommt bei der Beſchreibung des göttlichen Weſens zum Grunde legt. Denn eigentlich ſoll doch unendlich nicht dasjenige ſein was ohne Ende iſt, ſondern das dem endlichen d. h. dem durch anderes mitbeſtimmten entgegengeſezte. Und ſo aufgefaßt bewährt ſich der Ausdrukk als im genaueſten Zuſammenhang mit dem vorigen monotheiſtiſchen Grundkanon, und ſagt unter der Form eines abwehrenden Prädicats die Differenz der göttlichen Urſächlichkeit von aller Endlichkeit aus. Denn wie dieſe Formel nur Verwirrung anrichtet, wenn man ſie als eine Anweiſung behandelt Eigenſchaften, die weſentlich nur dem endlichen anhaften, durch Entſchränkung auf Gott überzutragen, das hat ſich ſchon öfter gezeigt.

Auch der Begriff der Einfachheit wird ohnerachtet er es ſprachlich angeſehen nicht iſt doch überall als ein negativer behandelt, ſei es nun daß dadurch nur von Gott auch die Materie entfernt, oder daß alles was Theil und Zuſammenſezung iſt ausgeſchloſſen werden ſoll [2]. Das erſte anlangend ſo iſt wol für ſich klar, daß wenn Gott und Welt nur irgendwie ſollen auseinander gehalten werden, dann alle Materie muß der Welt angehörig ſein. Allein die Einfachheit ſtreng genommen ſchließt

[1] S. Mosheim a. a. O. und Reinhard Dogm. §. 33, 3.

[2] Erſteres bei Reinhard Dogm. §. 33, 2, lezteres bei Mosheim Th. Dog. I. p. 243.

nicht nur die Materialität aus, ſondern auch die Theilnahme an allem wodurch wir den endlichen Geiſt als ſolchen bezeichnen, als welcher im ſtrengen Sinn des Wortes auch keineswegs einfach [1] 338 kann genannt werden, ſondern eben ſo wohl nur der Welt angehören muß wie die Materie. Denn die relative Getrenntheit der Functionen widerſtreitet ſchon der Einfachheit [2], und jeder zeitliche Moment der geiſtigen Erſcheinung [3] iſt eben ſo ſehr ein Ergebniß aus dem Ineinanderſein des beziehungsweiſe entgegengeſezten, wie wir in dieſem Sinn auch die Materie nur in ſofern für zuſammengeſezt erklären, als wir Gegenſäze innerhalb derſelben entwikkeln können. Wie daher die Unendlichkeit auf der einen Seite eine Eigenſchaft aller Eigenſchaften Gottes iſt, ſo die Einfachheit nur das ungetrennte und untrennbare Ineinanderſein aller göttlichen Eigenſchaften und Thätigkeiten, wie es hier im allgemeinen und bei jeder beſonders iſt dargeſtellt worden. Und wie auf der andern Seite die Unendlichkeit abwehren ſoll, daß Gott nichts beigelegt werde, was nur mit ſeinen Schranken zugleich kann gedacht werden, ſo die Einfachheit daß nichts mit aufgenommen werde, was weſentlich in das Gebiet des Gegenſazes gehört.

Zuſaz zu dieſem Abſchnitt. Daß der ganze hier behandelte Kreis von göttlichen Eigenſchaften rein den Charakter dieſes erſten Theils der Glaubenslehre an ſich trägt, nämlich abgeleitet zu ſein aus dem frommen Selbſtbewußtſein wie es in

---

[1] Was die Alten μονοειδὲς und ἁμερὲς nannten.

[2] Die Socinianer haben daher nicht unrecht, wenn ſie behaupten, überall ſei Zuſammenſezung wo eine Verknüpfung oder Vereinigung von verſchiedenem ſei (S. Vorst Parasceve p. 50.) Nur haben ſie unrecht das Weſen Gottes und den Willen Gottes zu trennen.

[3] Augustin Tract. XIX, 9. in Joan. Non est Deus mutabilis spiritus . . Nam ubi invenis aliter et aliter, ibi facta est quaedam mora.

jedem christlich frommen Lebensmoment schon vorausgesezt wird, erhellt unter andern auch aus folgendem. Wir können uns bei 339
dem teleologischen Charakter des Christenthums keinen vollkommen ausgebildeten frommen Moment denken, welcher nicht entweder selbst in etwas thätiges übergehen oder auf die vorhandenen Thätigkeiten auf bestimmte Weise einwirken und sich mit ihnen verbinden sollte. Jeder solche muß aber eben so gut unter der Form dieses Abschnittes als unter der des ersten oder dritten beschrieben werden können. Bedingt also eine einzelne von diesen Eigenschaften oder alle zusammengenommen einen bestimmten frommen Moment: so müßte sich auch aus demselben entweder eine Gesinnung oder sogenannte Pflicht gegen Gott oder wenigstens eine durch dieses Gottesbewußtsein geforderte Handlungsweise im allgemeinen oder in Beziehung auf Andere ableiten lassen. Dies ist aber nicht der Fall; und kein Saz der christlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenschaften allein weder einzeln noch zusammengenommen gegründet werden, sondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun können auch diese Eigenschaftsbegriffe, wie vollkommen auch zusammengeschaut und auf einander bezogen, keinesweges für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen. Wol aber wird hier schon im voraus dieses festzustellen sein, daß was für göttliche Eigenschaften sich auch im folgenden ergeben mögen, die hier beschriebenen in jenen immer werden mit gedacht werden müssen, so daß eine Thätigkeit, welche sich nicht unter der Form der ewigen Allmacht denken läßt, auch nicht als eine göttliche darf gesezt werden.

340

Dritter Abſchnitt.

Von der Beſchaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbſtbewußtſein, ſofern es das allgemeine Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrükkt, angedeutet iſt.

§. 57. Die Allgemeinheit des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ſchließt in ſich den Glauben an eine urſprüngliche Vollkommenheit der Welt.

1. Unter Vollkommenheit der Welt ſoll hier gar nichts anders verſtanden werden, als was wir in dem Intereſſe des frommen Selbſtbewußtſeins ſo nennen müſſen, nämlich daß die Geſammtheit des endlichen Seins, wie ſie auf uns einwirkt, und ſo auch die aus unſerer Stellung in derſelben hervorgehenden menſchlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zuſammenſtimmt, die Stätigkeit des frommen Selbſtbewußtſeins möglich zu machen. Denn da dieſes nur in der Vereinigung mit einer Erregung des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins einen Moment erfüllen kann, und jede ſolche ein Welteindrukk iſt: ſo würde die Forderung nichtig ſein, daß mit jeder ſinnlichen Beſtimmung des Selbſt-
341 bewußtſeins das Gottesbewußtſein ſich einigen könne [1], wenn

[1] S. §. 5, 5. S. 31.

nicht alle Welteindrükke, und dieſe ſind doch nur Ausdrükke für das Verhältniß alles übrigen endlichen Seins zu dem Sein des Menſchen, darin zuſammenſtimmten, daß die Richtung des Geiſtes auf das Gottesbewußtſein ihnen compoſſibel iſt. Daſſelbe gilt auch von der andern Seite des Verhältniſſes, nämlich der Beſtimmbarkeit des uns gegebenen Seins durch unſere Selbſtthätigkeit, weil dieſe immer auch von einem jener Erregung fähigen Selbſtbewußtſein begleitet iſt. Indem wir aber auch geſezt haben, daß das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſich nicht vermindert, noch viel weniger aufhört, wenn wir unſer Selbſtbewußtſein auch zu dem der ganzen Welt erweitern [1], alſo ſofern wir in demſelben das endliche Sein im allgemeinen repräſentiren: ſo liegt auch darin, daß alle verſchiedenen Abſtufungen des Seins in dieſem Gefühl zuſammengefaßt ſind, mithin keine nähere Beſtimmtheit deſſelben jenes Zuſammenbeſtehen des Gottesbewußtſeins mit dem Weltbewußtſein und das Erregtwerden von jenem durch dieſes aufhebe. Durch den Ausdrukk urſprünglich aber ſoll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem beſtimmten Zuſtand der Welt noch auch des Menſchen oder des Gottesbewußtſeins in dem Menſchen die Rede iſt, welches alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, ſondern von der ſich ſelbſt gleichen aller zeitlichen Entwikklung vorangehenden, welche in den innern Verhältniſſen des betreffenden endlichen Seins gegründet iſt. Eine ſolche Vollkommenheit in dem obigen Sinn wird alſo behauptet, das heißt, es wird geſezt, alles endliche Sein, ſofern es unſer Selbſtbewußtſein mitbeſtimmt, ſei zurükkführbar auf die ewige allmächtige Urſächlichkeit, und ſowol alle Welteindrükke, welche wir empfangen, als die in der menſchlichen Natur geſezte Art und Weiſe, wie ſich die Richtung auf das Gottesbewußtſein verwirklicht, ſchlöſſen 342
die Möglichkeit in ſich, daß ſich mit jedem Welteindrukk das Gottesbewußtſein zur Einheit des Momentes bilde. Dieſes liegt in

[1] S. §. 8, 2. S. 44.

der Gewißheit, welche mit dem Gottesbewußtſein unmittelbar verbunden iſt. Denn wäre das Gottesbewußtſein nicht auf ſolche innere Weiſe begründet: ſo wäre es etwas zufälliges, mithin ungewiß und willkührlich. Hieraus ergiebt ſich zugleich, wie dieſer Glaube natürlich und nothwendig zuſammengehört mit dem an die ewig allgegenwärtige und lebendige Allmacht, indem beide ſich ganz gleichmäßig verhalten zu unſerer Grundvorausſezung. Denn wie jener ausſagt, daß ſich in allen Erregungen des frommen Bewußtſeins das Gottesbewußtſein als geeignet mit dem Weltbewußtſein auf Einen bezieht: ſo dieſer, daß in jeder ſolchen Erregung das Weltbewußtſein als geeinigt mit dem Gottesbewußtſein ſich auf Alles beziehe. Und ſo wie in dem Glauben an die ewige Allmacht zugleich dieſes liegt, daß die Welt die ganze Offenbarung derſelben iſt; ſo liegt in dem Glauben an die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt zugleich dieſes, daß die göttliche Allmacht in der ganzen Lebendigkeit, als die ewige, allgegenwärtige und allwiſſende ſich überall in der Welt vermittelſt des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls offenbart, ohne einen Unterſchied von Mehr oder Weniger oder gar einen Gegenſaz, der in Beziehung auf die Abhängigkeit ſtatt fände zwiſchen einem Theil und dem andern.

2. Indem nun die gewählten Ausdrükke in dieſem Sinn genommen ſein wollen: ſo folgt ſchon von ſelbſt, daß hier von jedem Inhalt eines wirklichen Lebensmomentes vermittelſt eines beſtimmten Welteindrukks abgeſehen werden ſoll, da wir es nur mit dem urſprünglichen auf gleiche Weiſe immerfort währenden innern Eintretenwollen des niedern und höheren Selbſtbewußtſeins, und mit der Beſchaffenheit alles uns gegebnen Seins als
343 der immerfort wirkſamen Urſache der jene Richtung mitbedingenden Welteindrükke zu thun haben. Unmittelbar wird alſo hier gar nicht von irgend einem zeitlichen Zuſtande der Welt und des Menſchen insbeſondere weder vergangenen noch gegenwärtigen oder zukünftigen gehandelt, ſondern nur von den der ganzen zeitlichen Entwikklung gleichmäßig zum Grunde liegenden und während derſelben ſich immer gleich bleibenden Verhältniſſen. Was

wir in dem Gebiet der Erfahrung Vollkommenheit oder Unvollkommenheit nennen, davon iſt nur jene das vermöge der urſprünglichen Vollkommenheit ſchon gewordene, beides zuſammen genommen aber die werdende Vollkommenheit. Wir können daher ſagen, für jeden gegebenen Moment ſei die urſprüngliche Vollkommenheit in dem, was ihm als reine endliche Urſächlichkeit zum Grunde liegt, die definitive aber in der Geſammtheit aller Wirkungen daraus, die Fortentwikklung als in dem Moment eingeſchloſſen gedacht. Nun iſt aber, was jedem Moment als endliche Urſächlichkeit zum Grunde liegt, nichts anders als die Geſammtheit aller beharrlichen Geſtaltungen des Seins und aller entgegengeſezten Functionen deſſelben, folglich iſt die urſprüngliche Vollkommheit die Zuſammengehörigkeit von allen dieſen, vermöge deren ſie dem Umfange nach der göttlichen Urſächlichkeit gleich ſind, und wegen des Gegenſazes das Bewußtſein derſelben hervorrufen.

Der urſprüngliche Ausdrukk dieſes Glaubens nur in einer andern Form iſt die göttliche Billigung der Welt [1], welche auf den Akt der Schöpfung als ſolchen bezogen keinen zeitlich aus einem früheren gewordenen Zuſtand zum Gegenſtand hat, ſondern nur die Urſprünglichkeit des endlichen Seins, aber dieſe freilich als Quelle der geſammten zeitlichen Entwikklung. So wenig daher dieſe göttliche Billigung durch irgend etwas zeitliches aufgehoben werden kann, eben ſo wenig kann auch der Wahrheit un- 314
ſeres Sazes durch den verſchiedenen Gehalt der zeitlichen Momente Eintrag geſchehen, mögen ſie nun jezt mehr als gewordene Vollkommenheit dann mehr als noch zu verbeſſernde Unvollkommenheit erſcheinen. Wenn hingegen in der Glaubenslehre gewöhnlich unter eben dieſem Namen von geſchichtlichen Momenten gehandelt wird, nämlich von einem paradieſiſchen Zuſtande der Welt und einem Zuſtande ſittlicher Vollkommenheit des Menſchen, welche beide eine Zeitlang gewährt hätten: ſo iſt klar, daß eine

[1] Gen. 1, 31.

ſolche Lehre nicht denſelben Ort einnehmen kann, wie die hier aufgeſtellte. Denn ein wirklicher auf jeden Fall alſo der Veränderung unterworfener Zuſtand kann ſich nicht auf dieſelbe Weiſe auf die göttliche Allmacht beziehn, wie dasjenige in dem endlichen Sein, was allen auf einander folgenden Zuſtänden zum Grunde liegt, am wenigſten aber ein ſolcher, welcher gänzlich verſchwunden ſein ſoll, weil dann auch die göttliche Allmacht nicht mehr dieſelbe könnte geblieben ſein. Wogegen wenn auch wir etwas ſollten in den Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit aufnehmen, was ſich näher betrachtet als ein veränderliches zeigte: ſo wäre dieſes nur ein auf einer unrichtigen Subſumtion beruhendes Verſehen, welches ſobald entdekkt auch verbeſſert werden könnte, ohne daß ſich in der Lehre etwas änderte. Es wird aber allerdings, wenngleich der Gang unſerer Darſtellung uns gar nicht darauf geführt hätte, da dieſes Element einer wirklichen als Geſchichte gegebenen Vollkommenheit, welche als urſprünglich geſezt wird, nun einmal in der Glaubenslehre vorhanden iſt, zu unterſuchen ſein, ob es überhaupt für eine ſolche Lehre einen Ort giebt, oder ob ſie überall nur auf einem Mißverſtändniß beruht.

§. 58. Der beſchriebene Glaube iſt darzuſtellen in zwei
345 Lehrſtükken, deren eines von der Vollkommenheit der übrigen Welt in Beziehung auf den Menſchen handelt, das andere von der Vollkommenheit des Menſchen ſelbſt.

1. Da der beſchriebene Glaube nichts anders iſt als die Ausſage über das gemeinſame der frommen Erregungen, nur auf das dieſelben mitbeſtimmende endliche bezogen, wiewol auch dieſes in ſeiner Allgemeinheit betrachtet, nämlich auf die Welteindrükke, welche wir empfangen: ſo ergiebt ſich dieſe Theilung ganz von ſelbſt. Denn weder würde durch dieſe Welteindrükke das Gottesbewußtſein erregt werden können, wenn ſie von einer dem widerſprechenden Beſchaffenheit wären, noch auch wenn der Menſch

nicht so beschaffen wäre, daß sowol jene Eindrükke bis gleichsam an den Ort seines höheren Selbstbewußtseins gelangten, als auch die den ganzen Prozeß der Erregung des Gottesbewußtseins vermittelnde Beziehung des niedern und höheren Selbstbewußtseins auf einander in ihm bestände. Wonach denn diese beiden Bedingungen jede für sich in Betrachtung kommen. Man könnte allerdings sagen, der Mensch sei selbst mit dieser seiner Beschaffenheit ein Bestandtheil der Welt, und nur vermöge dieser Beschaffenheit grade der Bestandtheil, der er ist, mithin auch sei die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen schon mit eingeschlossen in die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt. Dieses ist auch ganz richtig und in einem rein wissenschaftlichen Verfahren, wo es sich um die Anschauung des endlichen Seins an sich handelte, würde eine solche Theilung nur zulässig sein, sofern auch andre gemacht, und der Begriff der Vollkommenheit der Welt in die ihrer verschiedenen Bestandtheile und der Verhältnisse derselben gegen einander zerlegt werden sollte. Anders aber ist es auf dem dogmatischen Gebiet, dessen ursprünglicher Gegenstand gar nicht das objective Bewußtsein ist, sondern das Selbstbewußtsein, und hier namentlich in sofern der Mensch sich darin der Welt gegen- 346
überstellt, und zu dem übrigen Sein in dem Verhältniß der Wechselwirkung steht.

2. Aus demselben Grunde kann auch hier nicht von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt an sich und in Bezug auf den Begriff des endlichen Seins die Rede sein, sondern nur in Beziehung auf den Menschen. Würde dabei zugleich behauptet, daß es keine andere Vollkommenheit der Welt gebe, und diese also ganz teleologisch, das Wort in dem gewöhnlichen Sinne genommen, betrachtet: so bedürfte dies einer nähern Erklärung, damit der Schein vermieden würde, als ob der Mensch solle als der Mittelpunkt alles endlichen Seins dargestellt werden, in Beziehung auf welchen allein alles eine Vollkommenheit habe. Diese Erklärung würde auch nicht schwer zu geben sein, weil unter Voraussezung einer organischen Zusammensezung des Ganzen al-

les eben ſo gut für jeden iſt, wie jeder für alles, mithin auch das entfernteſte, wie ſeine Einrichtung doch zuſammenhängt mit der Geſammtheit ſeiner mittelbaren und unmittelbaren Verhältniſſe, ſo auch nicht nur in Beziehung ſteht mit dem Menſchen, ſondern auch bei vollſtändiger Einſicht eben dieſe Beziehung der Ausdruk für die Eigenthümlichkeit ſeines Daſeins werden könnte. Allein wir haben nicht nöthig, uns auf ſolche Erklärungen einzulaſſen, weil wir gar nicht eine erſchöpfende Lehre über die Vollkommenheit der Welt aufzuſtellen haben, als welches eine kosmologiſche Aufgabe wäre; ſondern der hier darzulegende Glaube ſoll nicht weiter gehn, als das Gebiet der religiöſen Erregungen geht, in welches nur die Verhältniſſe der Welt zu dem Menſchen eingreifen. Indem wir aber auf den Geſammtgrund derſelben zurükkgehn, ſo wird zugleich geſezt, daß keine noch bevorſtehende weitere Entwikklung dieſer Verhältniſſe jemals etwas enthalten könne, was dieſen Glauben aufhöbe. Was nun die Vollkommenheit des Menſchen anbelangt, ſo wäre es nicht der Sache angemeſſen ge-
347 weſen, hinzuzuſezen, daß ſie ebenfalls nur in Bezug auf die Welt zu verſtehen ſei. Vielmehr iſt zunächſt ſeine urſprüngliche Vollkommenheit in Beziehung auf Gott, d. h. auf das Geſeztſein des Gottesbewußtſeins in ihm gemeint, und ſeine Anlagen in Beziehung auf die Welt gehören nur hieher, ſofern ſie nur das Gottesbewußtſein erwekken. Die ganze Stellung des Sazes aber ſchließt allerdings dieſes in ſich, daß alle jene Anlagen, vermöge deren der Menſch dieſer beſtimmte Beſtandtheil der Welt iſt, mit hieher gehören; welcher Saz ein wichtiger Kanon wird in dem Gebiet der chriſtlichen Sittenlehre, um eine Menge von Mißverſtändniſſen zu beſeitigen.

3. Hieraus wird ſchon ohne weiteres erhellen, wie natürlich es iſt, daß die Lehre von der eigenthümlichen urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen viel reichlicher dogmatiſch bearbeitet iſt, als die von der Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menſchen. Wenn aber leztere ganz fehlt, ſo kann dies nicht nur der erſteren gewiß nicht zum Vortheil gereichen, ſondern auch die

unter dem Titel von der göttlichen Vorsehung oder wie sonst vorkommende Behandlung der gewordenen Vollkommenheit wird dann nicht selten verfehlt, weil ein richtiger Begriff von der ursprünglichen Vollkommenheit nicht zu Grunde gelegt worden. Billig aber geht das minder dringende und daher auch minder auszuführende dem wichtigeren und zusammengesezteren als Einleitung voran.

Erstes Lehrstükk.

Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt.

§. 59. Jeder Moment in welchen wir uns dem uns äußerlich gegebenen Sein gegenüberstellen enthält theils die 348
Voraussezung, daß die Welt dem menschlichen Geist eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwikklung der Zustände, an denen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, theils die, daß sie sich in mannigfaltigen Abstufungen von ihm behandeln lassen, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen.

1. Schon oben [1] ist vorausgesezt, daß sich das Gottesbewußtsein an allen Zuständen des Bewußtseins entwikkeln kann, welche die thierische Verworrenheit überwunden haben, so daß der Gegensaz zwischen dem Selbst und dem diesem gegebenen Sein so wie zwischen dem gegenständlichen Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein sich darin ausspricht, indem nämlich beide Glieder einander gleichzeitig gegenübertreten. Dasselbe gilt auch von dem Gegensaz zwischen dem leidentlichen und thätigen; aber wenn gleich auf unserm Gebiet wegen des teleologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit [2] mit dem leidentlichen nur in seiner Be-

[1] S. §. 5, 3. [2] S. §. 9, 1. u. §. 11.

ziehung auf das selbstthätige sich das Gottesbewußtsein einigen kann: so ist doch zur klaren Scheidung der selbstthätigen Momente das Dazwischentreten des leidentlichen nothwendig, weil nur in dem successiven Gegensaz geschiedener Momente die Klarheit des Bewußtseins wurzelt. Leidentliche Zustände aber können nur werden durch einwirkendes Sein; und die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen besteht sonach darin zunächst, daß in ihr die Erregung leidentlicher Zustände aus welchen thätige werden sollen, und solche Zustände nennen wir Reize, zeitlich begründet sei, oder daß sie die Empfänglichkeit des Menschen zur Aufregung und Bestimmung seiner Selbstthä-
349 tigkeit zureichend bestimmen. Fassen wir nun zunächst den Menschen völlig innerlich auf, als Selbstthätiges in welchem Gottesbewußtsein möglich ist das heißt, als Geist: so gehört seine leibliche Seite, die nicht dieses selbst ist, ursprünglich diesem Weltkörper an, in welchen der Geist tritt, und wird erst allmählig, so wie hernach mittelbar durch sie auch alles andere allmählig, Organ und Darstellungsmittel des Geistes, früher aber und zunächst vermittelt sie die reizenden Einwirkungen der Welt auf den Geist. Sonach läßt sich diese ganze Seite der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt darin zusammenfassen, daß in ihr lebendig zusammenhängend mit allem übrigen für den Geist eine Organisation wie die menschliche gesezt ist, welche ihm alles übrige Sein zuleitet. — Wie nun aber die Klarheit des Bewußtseins auch bedingt ist durch die entgegensezende Unterscheidung des Selbstbewußtseins und des gegenständlichen, wozu wesentlich gehört, daß auch verschiedenartige Einwirkungen auf dasselbe können bezogen, und dieses dadurch von jeder einzelnen Einwirkung unabhängig als Ein Seiendes kann bestimmt werden, wovon wiederum alle Erfahrung und zulezt auch alle Wissenschaft abhängt, welche lezt-
tere uns jedoch hier nur um der ersten willen interessirt: so können wir diese Seite der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt zusammenfassen unter dem Begriff ihrer Erkennbarkeit. Beides gehört wesentlich zusammen; denn ohne eine Organisation wie

die unſrige wäre kein Zuſammenhang zwiſchen dem endlichen Geiſt und dem leiblichen Sein, wie zwekkmäßig dafür auch dieſes geordnet ſein möchte, und ohne eine ſolche geordnete Scheidung des Seins wäre die menſchliche Organiſation eine erfolgloſe Erſcheinung. So iſt denn beides zuſammen Eines, nur iſt die Erkennbarkeit des Seins die ideale, das naturgemäße Beſtehen der menſchlichen Organiſation aber die reale Seite der ſich unmittelbar auf die menſchliche Empfänglichkeit beziehenden urſprünglichen Vollkommenheit der Welt.

2. Dieſelbige Reihe iſt nun aber auch rükkwärts anzulegen. Denn wenn alle Selbſtthätigkeit des Menſchen bedingt wäre durch die Einwirkungen der Welt: ſo wäre ſie nur Reaction, und alles auch partielle Freiheitsgefühl wäre nur Täuſchung. Iſt aber wenigſtens die Empfänglichkeit eine lebendige und eigenthümliche, ſo daß dieſelbe Einwirkung nicht in Allen daſſelbe wird, oder noch mehr, wenn eine urſprüngliche von der Einwirkung unabhängige Selbſtthätigkeit dem Geiſte beigelegt wird, welche nicht bloß immanent ſein ſoll in der einzelnen geiſtigen Perſönlichkeit, und darauf möchte doch alles dem Menſchen ſo weſentliche Gattungsbewußtſein beruhen: ſo gehört zur Vollkommenheit der Welt auch eine an und für ſich betrachtet unbeſchränkte Empfänglichkeit derſelben für die Einwirkungen der geiſtigen Selbſtthätigkeit des Menſchen. Dieſe Empfänglichkeit muß natürlich bei der menſchlichen Organiſation, ſofern dieſe als Beſtandtheil der Welt betrachtet werden kann, beginnen, von dieſer aus aber ſich immer weiter verbreiten, bis auf ſolche Beſtandtheile der Welt, auf welche keine andere Einwirkung ſtatt findet, als daß ſie erkannt werden, welches uns an die Grenze des vorigen Stükkes bringt. Wenn wir nun dieſe Empfänglichkeit der Welt unter den beiden Ausdrükken Organ und Darſtellungsmittel zuſammenfaſſen: ſo ſoll damit keineswegs eine Theilung bezeichnet werden, als ob einiges nur das eine ſein könnte und anderes das andere; vielmehr iſt gleich die Organiſation ſelbſt beides, das unmittelbarſte Organ und das unmittelbarſte Darſtellungsmittel, und ſo wird jedes auch immer

das andere, wenn es das eine iſt. Wol aber ſind dies beides die Beziehungen, durch welche das die ſelbſtthätigen Zuſtände begleitende Selbſtbewußtſein ein Erregungsmittel wird für das Gottes-
351 bewußtſein. Denn nur in Verbindung mit ſeinen Organen ſtellt der Menſch die Herrſchaft über die Welt [1] dar, die ihm nur als in der göttlichen Allmacht begründet zum Bewußtſein kommen kann, und nur indem die einfache Geiſtesthätigkeit in räumlicher und zeitlicher Vermittlung dargeſtellt wird, erwekkt ſie als Ebenbild derſelben [2] das Bewußtſein der göttlichen Urſächlichkeit.

3. Daß dieſe beiden Hauptmomente der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt weſentlich zuſammengehören, leuchtet von ſelbſt ein. Denn das erſte wäre nur eine Unvollkommenheit, nämlich eine erfolgloſe Anlage, ohne das lezte, die Erkennbarkeit der Welt etwas leeres, wenn ſie nicht auch ſelbſt die Darſtellung ihres Erkanntſeins aufnähme, und die menſchliche Organiſation würde ſich unter die unvollkommeren, geſezt auch ſie ſchlöſſe das innere Leben des Geiſtes in ſich, als ihres gleichen verlieren, wenn nicht von ihr aus eine neue Potenz des Organiſirens begönne, in welche alles andere mit kann aufgenommen werden. Aber auch die Empfänglichkeit des übrigen Seins für die Einwirkungen des Geiſtes wäre etwas leeres, wenn dieſer nicht aus ihr könnte angefüllt werden. Wogegen nun auch beide zuſammen die Beziehungen der Welt zu dem Geiſt als dem Siz des Gottesbewußtſeins vollſtändig umfaſſen, indem für die Entwikklung dieſes Bewußtſeins der menſchliche Geiſt an dem ihm gegebenen Sein nichts anders als dieſes haben kann. Und zwar hat er in dieſer Beziehung an den durch Einwirkungen des Seins entſtehenden leidentlichen Zuſtänden an und für ſich betrachtet vollkommen daſſelbe ob ſie als Lebensmomente angenehm oder unangehm erhebend oder niederdrükkend ſind, und daſſelbe gilt auch von den erworbenen Organen und aufgeſammelten Darſtellungsmitteln, inſofern auch ſie als äußeres Sein ſo oder ſo auf

[1] Gen. 1, 28. [2] Ebend. V. 26.

den Menſchen zurükkwirken und leidentliche Zuſtände erregen können, indem dadurch weder das Verhältniß beider zur Selbſtthätigkeit des Menſchen überhaupt geändert wird, noch auch das Gottesbewußtſein an und für ſich durch das unangenehme ſchwerer erregt wird als durch das angenehme. 352

Zuſaz. Von dem hier aufgeſtellten Saz iſt zu unterſcheiden auf der einen Seite die Lehre welche bekannt iſt unter dem Titel der Lehre von der beſten Welt, auf der andern Seite die Behauptung von einer Vollkommenheit der Welt, welche zwar auch die urſprüngliche genannt wird aber nicht in demſelben Sinn, ſondern ſo daß ſie vor der gegenwärtigen Beſchaffenheit einen Zeitraum ausgefüllt haben ſoll, hernach aber ſich in die gegenwärtige unvollkommene umgewandelt hat.

Die Lehre von der beſten Welt hat urſprünglich, zumal ſeit Leibniz, ihren Ort in der ſogenannten natürlichen oder rationellen Theologie, und iſt alſo nicht als eine Auſſage über ein frommes Bewußtſein entſtanden, ſondern ein Erzeugniß der Speculation. Daher könnte auch hier gar nicht von ihr die Rede ſein, wenn nicht manche Gottesgelehrte [1] ſie in derſelben Form auch in die chriſtliche Glaubenslehre herübergenommen hätten. Dieſe Lehre aber hat es nicht nur mit dem zu thun, was der Zeiterfüllung zum Grunde liegt, ſondern mit der Zeiterfüllung ſelbſt, in welcher das geſchichtliche, die Wirkſamkeit des menſchlichen Geiſtes, von dem natürlichen, der Wirkſamkeit der phyſiſchen Kräfte, nicht getrennt werden kann, und ſie behauptet daß ohnerachtet aller Nebel und Unvollkommenheiten doch eine größere Summe von Sein und Wohlſein nicht wäre zu erzielen geweſen. Unſere beiden Lehrſtükke ſchließen freilich ebenfalls die Behauptung in ſich, daß da der ganze Zeitverlauf nur eine ununterbrochene Wirkſamkeit der geſammten urſprünglichen Vollkommenheit ſein kann, 353
das endliche Ergebniß eine ſchlechthinige Befriedigung ſein muß,

[1] S. u. a. Michaelis Th. dogm. §. 55.

und eben so jeder Moment im ganzen betrachtet befriedigend als Annäherung. Allein die Behauptung, wie sie nur von dem frommen Bewußtsein ausgeht, begehrt nicht eben so in die speculative Theologie hineingetragen zu sein, wie man jene in die christliche Glaubenslehre aufgenommen hat. Für diese aber müssen wir dabei stehn bleiben, daß die Welt gut ist, und können von der Formel, daß sie die beste sei, keinen Gebrauch machen, und zwar, weil jenes weit mehr besagt als dieses [1]. Der leztere Ausdrukk nämlich bezieht sich nicht nur auf die von uns schon verworfene Vorstellung von mehreren Welten, welche ursprünglich gleich möglich gewesen wären wie die wirklich gewordene, sondern auch will er den gesammten Zeitverlauf in der wirklichen Welt darstellen als das Ergebniß der ebenfalls verworfenen mittleren Erkenntniß, so daß die gesammte hervorbringende Thätigkeit Gottes als eine kritische folglich secundäre vorausgesezt wird.

Die andere Behauptung findet sich in den Ueberlieferungen der meisten Völker als Sage von einem vor der eigentlichen Geschichte abgelaufenen goldenen Zeitalter. Das wesentliche davon ist immer dieses, daß die Welt so beschaffen gewesen, dem Menschen ohne Vermittlung einer entwikkelten Selbstthätigkeit Befriedigung zu gewähren. Aehnliches nun — nur daß hier noch dieses hinzukommt, daß die Menschen, wenn jener Zustand gedauert hätte auch nicht würden gestorben sein — hat man auch in die kurzen alttestamentischen Andeutungen von dem paradiesischen Leben [2] hineingelegt, welche indeß kein Zeitalter sondern nur einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum in dem Leben der ersten Menschen darstellen. Zunächst also wäre hier der seit langer Zeit schon schwebende Streit über die Auslegung zu schlichten, ob dort
354 wirklich eine Geschichte soll erzählt werden und mithin von einer Zeiterfüllung die Rede sein oder nicht. Fände sich nun ersteres, so würde die Sache als eine geschichtliche Aussage gar nicht hieher gehören, außer insofern einer solchen Zeiterfüllung entweder

[1] Vgl. §. 54, 2.

[2] Gen. 2, 8. flgd.

eine andere urſprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, dieſe aber ſich in die eben beſchriebene verwandelt habe, von welcher aus eine ſolche Zeiterfüllung nicht mehr möglich ſei, oder jener Geſchichte habe die hier beſchriebene urſprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, aber eben dieſe liege jezt nicht mehr zum Grunde. Lezteres iſt nirgend behauptet worden und würde ſich von ſelbſt dadurch widerlegen, daß der geſchichtliche Verlauf überall nur Functionen der oben beſchriebenen urſprünglichen Vollkommenheit darſtellt. Die erſtere Behauptung aber muß hier erwogen werden. Sezt dieſe nun nothwendig voraus, daß die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt ſich nicht gleich geblieben: ſo fehlt es dann ſchon an Einheit der geſammten Welteinrichtung, wie dieſe ſich auf die Schöpfung und wie ſie ſich auf die Stätigkeit der göttlichen Erhaltung bezieht. Außer dieſem unläugbaren Grundfehler aber folgt ferner, daß Gott jene anfängliche Einrichtung gebilligt hätte auch in Beziehung auf den Theil, welcher der Verſchlimmerung fähig war und dieſelbe auch erfahren ſollte. Ueberdies aber ſcheint es widerſprechend, daß diejenigen Grundverhältniſſe, unter welchen doch der Erlöſer beſtimmt war in die Welt zu treten und das unüberwindliche Reich Gottes zu gründen, minder vollkommen ſein ſollten, als diejenigen unter welchen der erſte Menſch in die Welt trat, da doch unter jenen weit größeres zu Stande kommen ſollte als unter dieſen. Prüfen wir nun jene anfängliche Einrichtung, ſo finden wir ſie in Widerſpruch mit dem göttlichen Auftrag an die Menſchen; denn zur Herrſchaft über die Erde konnte der Menſch nur gelangen mittelſt der Entwikklung ſeiner Kräfte, und die Beſchaffenheit der Welt, welche dieſe veranlaßte und zugleich die Empfänglichkeit für 355
die Einwirkung der entwikkelten Kräfte in ſich ſchließt, muß jenem göttlichen Befehl gleichzeitig geweſen ſein. Iſt endlich Geſchichte unzertrennlich von Bildung der Welt durch den Menſchen: ſo enthält doch jene Erzählung in dieſem Sinn nur vorgeſchichtliches, und ihr eigentlicher Inhalt iſt nur der, daß eine Zulänglichkeit der Natur für das Beſtehen der menſchlichen Organiſation

aller Entwikklung der Kräfte voranging, und daß die auf unserm Erdball so bedeutenden nachtheiligen Differenzen in dieser Zulänglichkeit erst mit der Verbreitung und weiteren Entwikklung des Menschen sich enthüllen konnten. Und wenn man auch aus der Erzählung vielleicht schließen könnte, daß es damals keine feindseligen Verhältnisse im Thierreich gegeben habe [1], und überhaupt nichts schädliches oder unbrauchbares für den Menschen [2]: so folgt keinesweges, daß dies auch außerhalb des Raumes, in dem sich die Menschen ursprünglich befanden, gegolten habe, noch auch, daß dieser Raum seine eigenthümlichen Vorzüge verloren habe. — Ergäbe sich hingegen aus der hermeneutischen Untersuchung, daß hier keine wirkliche Geschichte habe erzählt werden sollen und wäre die Erzählung daher irgendwie als Dichtung anzusehen: so würde sie hieher gehören, sofern sie entweder unmittelbare Aussagen des frommen Selbstbewußtseins enthielte, oder durch solche veranlaßt wäre. Was sie nun über die Entstehung der Sünde aussagt, das gehört nicht hieher. Auch die Beziehung zwischen Sünde und Uebel und Sünde und Tod, von welcher sie offenbar ausgeht, ist an und für sich hier nicht zu untersuchen, sondern nur hinsichtlich der oben aufgestellten Lehre von der ursprünglichen Vollkom-
356 menheit der Welt folgendes zu bemerken. Wenn wir auch schlechthin annehmen wollten, daß es ohne Sünde weder Uebel noch Tod würde gegeben haben: so würde daraus noch keinesweges folgen, daß die Erde ursprünglich auf einen fortdauernden Zustand ohne Sünde müsse eingerichtet gewesen sein; vielmehr können dem ohnerachtet Uebel und Tod vorher bestimmt gewesen sein, so gewiß als Gott die Sünde vorher gewußt. Nehmen wir nun noch dazu, daß wenn wir das allmählige Abnehmen der organischen Kräfte, die Möglichkeit, daß der Organismus durch äußere Naturpotenzen gestört werde, und das Verschwinden durch den Tod

---

[1] Genes. 2, 19. enthält hiezu sehr wenig.

[2] Ebend. V. 16. wenn nämlich der Baum V. 17. nicht an und für sich verderblich war.

hinwegdenken, wir nicht mehr Wesen unserer Art gedacht haben, und die eigentlich menschliche Geschichte doch erst da anfangen würde, wo dieses alles gesezt ist; ferner daß die durch die Sterblichkeit bedingte Sorge für die Erhaltung des Lebens und die Abwendung aller Störungen desselben zu den mächtigsten Entwikklungsmotiven gehört, mithin bei der Sterblichkeit und den damit zusammenhängenden Uebeln mehr menschliche Thätigkeiten auf Veranlassung unseres Verhältnisses zur Außenwelt entwikkelt werden als ohne dieselbe erwartet werden könnte, und vorausgesezt, daß die Gesammtheit des menschlichen Lebens eher zu als abnimmt, durch den Tod der Einzelnen weder die Empfänglichkeit der Welt für die Herrschaft des Menschen vermindert, noch sie in der Entwikklung der ganzen Fülle ihrer Reizmittel gehemmt wird; endlich auch, daß die fortdauernde Sündlosigkeit weit stärker und glänzender würde hervorgetreten sein, wenn der Mensch unaufgehalten in der Entwikklung und dem Gebrauch seiner Kräfte das Uebel ertrug und durch die Verbindung des Gottesbewußtseins mit der Liebe zum Geschlecht der Abhängigkeit an das eigne Leben besiegte und sich den Tod gefallen ließ: so bleibt wol keine Ursache übrig zu zweifeln, daß die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menschen schon anfänglich keine andere als die hier beschriebene gewesen sei, und daß weder die Erzählung der alttestamentischen [1], noch die hieher 357
gehörigen Andeutungen in den neutestamentischen Schriften [2] uns nöthigen anzunehmen, daß der Mensch unsterblich erschaffen war, und daß mit seiner Natur auch die ganze Einrichtung des Erdballs in Beziehung auf ihn geändert worden.

---

[1] Gen. 2, 17.

[2] Röm. 5, 12. auf Gen. 2, 17. gegründet, schließt eben so wenig aus, daß Adam sterblich kann erschaffen gewesen sein; und 1 Kor. 15, 56. führt eben darauf, daß der Tod an und für sich schon vor der Sünde bestand.

Zweites Lehrstük.

Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen.

§. 60. Die Richtung auf das Gottesbewußtsein schließt als innerer Trieb das Bewußtsein des Vermögens in sich mittelst des menschlichen Organismus zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann; und der davon unzertrennliche Trieb, das Gottesbewußtsein zu äußern, schließt eben so den Zusammenhang des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein in sich, und beides zusammen ist die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen.

1. Wenn das Gottesbewußtsein in der Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls [1] nur wirklich werden kann im Zu-
358 sammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins: so wäre die Richtung darauf etwas völlig leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menschlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden sie uns eben so wenig als etwas wirkliches denken können, wie wir sie bei den Thieren voraussezen, weil der verworrene Zustand des Bewußtseins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein jenes Gefühl hervortreten könnte. Nun aber besteht die Frömmigkeit eben darin, daß wir uns dieser Richtung als eines lebendigen Impulses bewußt sind; ein solcher aber kann immer nur aus der inneren Wahrheit des Wesens hervorgehn, welches er eben mit constituirt. Daher rechnen wir nun, so gewiß wir fromm sind, den ganzen Umkreis von Zuständen, mit denen das Gottesbewußtsein sich einigen kann, zu dieser Wahrheit. Und wie es eine schlechthinige Unvollkommenheit der menschlichen Natur wäre, nämlich ein gänzlicher

[1] Vgl. §. 5, 1—3.

Mangel an innerer Zuſammenſtimmung, wenn die Richtung zwar angelegt wäre, aber nicht hervortreten könnte: ſo gehört eben dieſes weſentlich zur urſprünglichen Vollkommenheit der Natur, daß jene die Erſcheinung des Gottesbewußtſeins bedingenden Zuſtände von dem Punkt an, wo die geiſtigen Functionen entwikkelt ſind, das ganze klare und wache Leben des Menſchen erfüllen können. Und wie wir es als den unvollkommenen Zuſtand der Frömmigkeit in dem Einzelnen anſehn, wenn viele Momente klaren ſinnlich beſtimmten Selbſtbewußtſeins vorkommen, ohne daß ſich das Gottesbewußtſein mit ihnen verbindet: ſo rechnen wir es ebenfalls zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, daß in unſerm klaren und wachen Leben eine Stätigkeit des Gottesbewußtſeins an und für ſich betrachtet möglich iſt: wie wir es auch im Gegentheil als eine weſentliche Unvollkommenheit empfinden müßten, wenn das Hervortreten des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, ohnerachtet es kein theilweiſiges Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl aufhebt, doch ſchon an und für ſich nur auf einzelne zerſtreute Momente beſchränkt wäre. — Da übrigens 359
das Gottesbewußtſein ſich einigt nicht nur mit denjenigen ſinnlichen Erregungen des Selbſtbewußtſeins, welche unmittelbar aus Welteindrükken entſtehende Lebensförderungen oder Hemmungen ausſagen, ſondern auch mit denen, welche die erkennenden Thätigkeiten begleiten, endlich auch mit denen, welche mit jeder Art von Wirkſamkeit nach außen in Zuſammenhang ſtehen: ſo gehören auch alle dieſe geiſtigen Lebensfunctionen und die darauf Bezug habende Einrichtung des Organismus mit zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, wenngleich nur ſofern die Forderung, welche wir für das Gottesbewußtſein aufſtellen, durch ſie bedingt wird, und ſo daß jenem ſelbſt immer die erſte Stelle zukommt. Zuvörderſt alſo die phyſiſche Grundbedingung des geiſtigen Lebens, daß nämlich der Geiſt, im menſchlichen Leibe zur Seele geworden, nun auch in die übrige Welt auf das mannigfaltigſte einwirkt und ſein Daſein geltend macht, wie denn auch die andern lebendigen Kräfte ihr Daſein ihm geltend machen, ſo

daß das allgemeine Lebensgefühl sich als Bewußtsein der Wechselwirkung gestaltet, in welcher Hinsicht dann zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen wesentlich auch dieses gehört, daß die entgegengesezten Lebensmomente, Hemmungen nämlich und Förderungen, sich zur Erregung des Gottesbewußtseins gleichmäßig verhalten. Demnächst nun die intellectuelle Grundbedingung, daß nämlich der Geist vermag vermittelst der Sinneseindrükke das sein Wesen mit constituirende Wissen um das Sein, und um das was wir selbst durch unsere Thätigkeit in und aus demselben hervorbringen können, in den mannigfaltigsten Abstufungen allgemeiner und besonderer Vorstellungen zum wirklichen Bewußtsein auszuprägen, und daß er dadurch zu dem begleitenden Bewußtsein eines Naturzusammenhanges gelangt, an welchem sich das Gottesbewußtsein entwikkelt. Auf der Zusammenstimmung
360 dieser Vorstellungen und Urtheile mit dem Wesen und den Verhältnissen der Dinge beruht alles mehr als instinctartige Einwirken des Menschen auf die äußere Natur, mithin auch der Zusammenhang zwischen der Erkenntniß und dem thätigen Leben. Verbindet sich aber auf diesem Gebiet das Gottesbewußtsein vornehmlich und am ursprünglichsten mit der Vorstellung vom Naturzusammenhang: so ist auch das Hervorgerufenwerden des Gottesbewußtseins gar nicht dadurch gefährdet, wenn einzelne Vorstellungen nicht mit dem Wesen des darzustellenden Gegenstandes übereinstimmen; wie denn in unserm Vorstellen die allseitige Verbundenheit alles Seins nicht nachgebildet würde, wenn wir nicht voraussezten, daß, so lange noch nicht alles Sein in unserm Denken abgebildet ist, auch jedem Denkact noch irrthümliches beigemischt bleibt.

2. Was nun den Trieb das Gottesbewußtsein zu äußern betrifft: so ist freilich kein Inneres, das nicht auch ein Aeußeres würde, und so giebt es auch Aeußerungen des Gottesbewußtseins, in welchen sich unmittelbar keine Beziehung auf das Gattungsbewußtsein nachweisen lassen dürfte. Hier aber ist die Rede von denjenigen Aeußerungen, welche auf die Gemeinschaft abzwekken,

und einer jeden ſolchen zum Grunde liegen. Iſt alſo nun die Gemeinſchaft, ohne welche uns auch keine lebendige und kräftige Frömmigkeit gegeben iſt, durch jene Aeußerungen bedingt: ſo iſt ſie es auch durch die innige Vereinigung des Gottesbewußtſeins mit dem perſönlichen Selbſtbewußtſein, welche wie ſie im allgemeinen alle Anerkennung Anderer als gleichartiger Weſen vermittelt, ſo auch allein die Vorausſezung erregt und im Ganzen erhält, daß mit und aus dem Aeußeren auch das Innere werde erkannt und aufgenommen werden; und wir rechnen daher billig beides in dieſer Zuſammengehörigkeit zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen. Dieſes Mitenthaltenſein des Gattungsbewußtſeins in dem perſönlichen Selbſtbewußtſein und die damit zuſammenhängende Mittheilbarkeit des innern durch das äußere 361
iſt die geſellige Grundbedingung, indem jede menſchliche Gemeinſchaft nur auf ihr beruht, und ſie gehört auch in dieſem weiteren Umfang hieher, weil auch in jeder andern Gemeinſchaft, ihr Gegenſtand ſei welcher er wolle, die Handlungen des Menſchen, weil von einer ſinnlichen Erregtheit des Selbſtbewußtſeins begleitet, zugleich auch eine Mittheilung ſeines Gottesbewußtſeins enthalten können. Aber noch mehr, die frei bewegliche Aeußerlichkeit des Menſchen muß in ihrem ganzen Umfange, wenn auch nicht jedes Einzelnen für ſich allein ſondern nur in Verbindung mit Anderen, dieſer mittheilenden Aeußerung des Gottesbewußtſeins dienen können, weil es ſonſt ſinnlich bewegtes Selbſtbewußtſein geben müßte, mit welchem das Gottesbewußtſein ſich zwar innerlich verbinden, nicht aber in der Verbindung mit demſelben auch äußerlich heraustreten könnte, und ſonach das Gebiet der Aeußerung und Mittheilung von vorne herein kleiner abgeſtekkt wäre, als das der innern Erregung, welche Ungleichheit eine urſprüngliche Unvollkommenheit würde genannt werden müſſen.

3. Da nun in den Aufſtellungen unſeres Sazes alle Bedingniſſe enthalten ſind, ſowol um das Gottesbewußtſein in jedem menſchlichen Einzelweſen zur Stetigkeit zu fördern, als auch um es von Jedem auf die Andern nach Maßgabe der verſchie-

denen Abſtufungen menſchlicher Gemeinſchaft zu übertragen, und zwar auch in der Vollkommenheit, wie es von dem Erlöſer aus und durch ihn auf die Erlöſten übertragen werden kann: ſo iſt durch denſelben auch der Forderung unſeres Abſchnittes genügt. Und in dem Wiſſen um die Elemente dieſer urſprünglichen Vollkommenheit als in einem Jeden vorhanden rechtfertigt ſich zugleich die urſprüngliche Forderung der Stetigkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtſeins; und die menſchliche Natur, wie ſie ſich vermittelſt der Abſtammung in einem jeden einzelnen Menſchen als
262 dieſelbe wiederholt, erſcheint zulänglich zu ihrer Erfüllung [1]. Indem wir aber beide Hauptpunkte als ein in ſich vollſtändiges auffaſſen mußten: ſo rechtfertigt ſich dadurch aufs neue die überall auf Totalität ausgehende und nur unter dieſer Bedingung mögliche wiſſenſchaftliche Behandlung für das Gebiet des Gottesbewußtſeins, und zwar ſowol für die eigentliche Glaubenslehre, welche die Geſammtheit der frommen Erregungen auf gemeine Oerter zurükkzuführen hat, als auch für das der religiöſen Sittenlehre, welcher obliegt diejenigen Handlungsweiſen zu unterſcheiden, welche von dem Einfluß des Gottesbewußtſeins auf unſere Zwekkbegriffe zeugen, ſo wie auch für die praktiſche Theologie im allgemeinen, welche es mit der Bezeichnung und Sonderung der verſchiedenen Formen der Gemeinſchaft des Gottesbewußtſeins zu thun hat. Und dies iſt natürlich, da das ganze dogmatiſche Verfahren — wozu, wenngleich der Ausdrukk in etwas weiterem Sinne genommen werden muß als gewöhnlich, auch die zulezt angeführte Diſziplin gehört — nur auf dem Glauben an dasjenige beruht, was wir hier als die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen dargelegt haben.

§. 61. Wie ſich vermöge dieſer urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur ein jedes vermittelſt der Er-

[1] Omnes homines in primo homine sine vitio conditi. Ambros. de vocat. gent. I, 3.

zeugung ans Licht tretende menſchliche Leben entwikkelt, das giebt die Fülle der Erfahrung im Gebiete des Glaubens: wie aber unter derſelben Vorausſezung die erſten Menſchen ſich entwikkelt haben, davon fehlt uns die Geſchichte; und die darüber vorhandenen Andeutungen können keinen Glaubensſaz bilden in unſerm Sinne des Wortes.

1. Die Grundverhältniſſe des menſchlichen Lebens ſo auf- 363
zufaſſen wie in der obigen Beſchreibung der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen geſchehen, ſo nämlich daß alles auf das Gottesbewußtſein bezogen wird, das iſt allerdings eine Sache des Glaubens; denn es hängt ganz ab von der den frommen Erregungen beiwohnenden Gewißheit, kraft deren allen andern Lebenszuſtänden nur vermöge ihres Antheils an jenen eine Gewißheit zukommt. Denken wir uns im Gegentheil in einem Menſchen zwar auch fromme Erregungen, aber ohne begleitende Gewißheit ſo daß er ſie eben ſo leicht für Täuſchung halten kann als für Wahrheit: ſo wird er nicht zu der obigen Vorſtellung von der urſprünglichen Vollkommenheit gelangen, ſondern das Gottesbewußtſein entweder nur andern Lebenselementen coordiniren, oder vielleicht gar zur urſprünglichen Vollkommenheit nur die Möglichkeit rechnen ſich von demſelben als einem Erzeugniß der menſchlichen Unvollkommenheit wieder zu befreien; und ſo wird denn der Eine daſſelbige als Hemmung erfahren, was der Andere als Förderung erfährt. Das thatſächliche nun in der menſchlichen Entwikklung iſt nirgends Sache des Glaubens ſondern es iſt die Geſchichte, die Auſſagen darüber ſeien ſie nun allgemeine oder beſondere ſind nicht Glaubensſäze ſondern geſchichtliche Auſſagen, auch wenn unmittelbar der Zuſtand des Gottesbewußtſeins in einem Einzelnen oder einer Genoſſenſchaft der Gegenſtand derſelben iſt. Und hierin kann auch kein Unterſchied ſein zwiſchen den erſten Menſchen und uns, ſondern alles was wir von den wirklichen Zuſtänden und dem Entwikklungsgang der erſten Menſchen wüßten, auch dieſes mit ein-

geſchloſſen wie ſich in ihnen ohne die erregende Kraft der Ueberlieferung die der Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtſein verwirklicht habe, dies alles wäre auf keine Weiſe Glaube ſondern Geſchichte, wenn wir nicht den Gebrauch jenes Wortes gänzlich ändern und etwa eine mit Ungewißheiten ver-
364 mengte Geſchichte wollen Glauben nennen. Sonſt könnten jenes immer nur geſchichtliche Kenntniſſe ſein, und durch geſchichtliche Auſſagen und Darſtellungen erhalten und verbreitet werden. Daß wir aber auch unter ihren Zuſtänden nur diejenigen welche einen vergrößerten Werth des Gottesbewußtſeins ausdrükken als Fortſchreitung anſehen würden, das wäre allerdings eine Thatſache des Glaubens aber nur deſſelben Glaubens, welcher ſich in dem obigen Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen ausſpricht. Eigenthümliche Glaubensſäze über die erſten Menſchen könnte es immer nur geben, ſofern jene ihnen ausſchließlich zukommende Art des Gewordenſeins, und alſo auch zeitlich betrachtet des Seins, die Anwendung unſeres Begriffs auf ſie modificirte. Auch dann freilich würden wir immer dürfen dabei ſtehn bleiben, die Anwendbarkeit unſeres Begriffs auf das Gebiet der Erzeugung zu beſchränken, und würden, was bei ihnen an die Stelle zu ſezen ſei, dahin geſtellt ſein laſſen können, ausgenommen ſofern das daraus zwiſchen ihnen und uns entſtehende Verhältniß auch unſer Gottesbewußtſein in ſeiner Verbindung mit dem Gattungsbewußtſein anders geſtaltete. Es fragt ſich alſo, ob uns ihre Geſchichte ſo mitgetheilt iſt, daß wir zur Aufſtellung ſolcher Säze genöthigt wären.

2. Nun aber iſt offenbar, daß die altteſtamentiſche Erzählung [1], an die wir hier allein gewieſen ſind, weit entfernt iſt eine ſolche Geſchichte aufzuſtellen. Denn wenn auch die Frage vollkommen bejahend entſchieden wäre, ob überhaupt dieſe Erzählung geſchichtlich gemeint iſt; ſo ſezen doch die einzelnen Punkte, welche ſie darſtellt,

[1] Geneſ. 1, 26. flgd. u. 2, 7 — 3, 24.

ſchon das meiſte von dem voraus, was wir über die erſten Menſchen vorzüglich erfahren möchten. Namentlich wird auf der einen Seite die Sprache und die durch ſie bedingte Form des Bewußt- 365
ſeins, deren Aneignung bei den geborenen Menſchen am ſicherſten beweiſt, daß der dem thieriſchen ähnliche Zuſtand der Verworrenheit ſchon im Verſchwinden iſt, hier überall ſchon vorausgeſezt; und eben ſo erſcheint das Gottesbewußtſein als ſchon vorhanden, und wir erfahren nichts von der Art wie es ſich entwikkelt hat. Auch was von Geſprächführung Gottes mit dem Menſchen erzählt wird, iſt ſtatt die Löſung der andern Aufgaben zu erleichtern nur eine neue und noch ſchwierigere. Denn wir erfahren gar nichts näheres von der Art, wie ſich Gott den Menſchen vernehmlich gemacht, ausgenommen daß ihm ſehr deutlich leibliche Geſtalt beigelegt wird. Nun aber iſt es gleich unerklärlich, wie auf eine ſolche Erſcheinung eine ſchon vorhandene Vorſtellung von Gott habe als auf ihren Gegenſtand übertragen werden können, oder wie auf Veranlaſſung einer ſolchen ein wahres Gottesbewußtſein habe entſtehen können. Ja auch was die äußeren Verhältniſſe betrifft, iſt die Beſchreibung des paradieſiſchen Zuſtandes wol eine negative Hülfe, inſofern die Frage, wie der Menſch ſeinen Lebensunterhalt von Anfang an habe gewinnen können, keine beſondere Schwierigkeit darbietet, aber eine Darſtellung von der Art wie die Zeit ausgefüllt geweſen und von den Reſultaten davon für die Erweiterung des gegenſtändlichen ſowol als des Selbſtbewußtſeins wird gänzlich vermißt. Selbſt was von dem Benennen der Thiere [1] geſagt wird läßt uns gänzlich ungewiß, ob und in wiefern die Bezeichnung ſchon auf das Verhältniß der Arten zu ihren Gattungen und der größeren Abtheilungen zu dieſen Rükkſicht genommen habe. Eben ſo unbeſtimmt iſt das ſittliche, denn ſowol der unſchuldige Mangel an Schaamhaftigkeit als der anfängliche Gehorſam gegen das göttliche Verbot läßt die verſchiedenſten Auffaſſungen zu. Da nun

[1] Geneſ. 2, 19.

366 überdies auch gar kein Zeitmaaß angegeben iſt: ſo fehlt es an allem was nöthig wäre um ein geſchichtliches Bild zu geſtalten; und man kann nur ſagen, daß alles was uns von den erſten Menſchen aus dem Zeitraum vor dem Fall berichtet wird, ſich ſehr wohl aus dem hier aufgeſtellten Begriff von der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen erklärt.

3. Will man dieſe Erzählung nicht als Geſchichte anſehn, ſondern nur als einen uralten Verſuch, den Mangel an einer geſchichtlichen Nachricht von den Anfängen des menſchlichen Geſchlechts zu ergänzen: ſo werden die einzelnen Angaben ſoviel innere Wahrheit für uns haben, als ſie mit unſerm aufgeſtellten Begriff übereinſtimmen; alle Verſuche aber, ein geſchichtliches Bild von den erſten Anfängen des menſchlichen Daſeins zu geſtalten, müſſen nothwendig mißlingen, weil es uns, wie uns denn überhaupt kein abſoluter Anfang gegeben iſt, an aller Analogie fehlt, woran wir uns einen abſoluten Anfang des vernünftigen Bewußtſeins verſtändlich machen könnten. Auch von dem kindlichen Bewußtſein in dem erſten Lebensabſchnitt haben wir keine anſchauliche Vorſtellung. Und doch kommt uns hiebei noch zu Statten, daß das Aufgehn des Bewußtſeins aus der Bewußtloſigkeit zuſammenfällt mit dem ſich Losreiſſen und Abſondern des Lebens aus der Gemeinſchaft mit dem mütterlichen, und daß ſogleich der umgebende ſchon entwikkelte Geiſt einwirkt auf den erſt zur Beſinnung kommenden; der erſte Menſch hingegen iſt grade nur zu beſchreiben als derjenige, bei dem dieſes Mittel gänzlich fehlte. Die freilich jener Analogie am nächſten liegende, und ſo auch unſerer Erfahrung von dem Zuſtande ſolcher menſchlichen Geſellſchaften, welche noch die meiſten Entwikklungsſtufen vor ſich haben, angemeſſenſte Formel, daß die erſten Menſchen als gutartige erwachſene Kinder anzu-
367 ſehen ſeien [1], gewährt keine anſchauliche Vorſtellung, weil wir

[1] Vgl. u. a. de Wette Sittenlehre §. 38. und theol. Zeitſchrift II. S. 84—88.

uns die geiſtige Entwikklung nicht leichter rein von innen heraus denken können, als die des Kindes, und weil die leibliche Erhaltung des erſten Menſchen von Anfang an Selbſtthätigkeiten erforderte, die wir uns nur als durch Erinnerung, Verknüpfung und Wiederholung erworben denken können. Will man annehmen, der erſte Menſch ſei anfänglich mehr thieriſch nur durch Inſtinkt geleitet worden: ſo iſt der Uebergang aus dieſem Zuſtand in den des Bewußtſeins und der Beſinnung, ohne die Hülfe eines ſchon beſtehenden verſtändigen Lebens nicht zu begreifen, indem er der Anfang eines neuen mit dem vorigen gar nicht zuſammenhängenden Daſeins wäre. Dieſer Schwierigkeit hat man abzuhelfen geſucht durch zwei Vorſtellungen, zu denen die Veranlaſſung in der altteſtamentiſchen Erzählung einigermaßen wenigſtens gegeben iſt. Das eine iſt die auch in vielen Glaubenslehren einheimiſche Formel, daß dem Menſchen die nöthigen Fertigkeiten ſchon ſeien anerſchaffen worden, welches ſich dann beliebig von dem zur Friſtung des Lebens nothwendigen auch weiter und bis auf das eigentliche geiſtige Gebiet ausdehnen läßt. Allein dies heißt eigentlich nur, daß der erſte Zuſtand des Menſchen ſich nicht anders denken läßt, als wie die ſpäteren, welche durch frühere bedingt ſind, gedacht werden, das heißt, daß ein ſchlechthin erſter Zuſtand ſich gar nicht denken läßt. Auch iſt, wenn wir nicht auf den Inſtinkt zurükkgehen wollen, ein Bewußtſein dieſer anerſchaffenen Fertigkeiten nicht denkbar vor ihrer Anwendung, und wiederum in einem eigentlich menſchlichen Zuſtand ohne Bewußtſein derſelben kein Impuls, der ſie in Bewegung ſezen könnte. Gewiß aber verringern diejenigen Glaubenslehrer [1] die Schwierigkeit nicht, ſondern kehren auf den erſten Punkt zurükk und beſchreiben die Aufgabe mehr als ſie ſie löſen, welche einen wirklichen Zu- 368
ſtand der erſten Menſchen aufſtellen wollen, dabei aber die perſönlichen Vollkommenheiten, die ſie ihnen beilegen, als bloße Vermögen beſchreiben, und alles, was ſchon Uebung erfordern würde,

[1] S. Reinhard Dogm. §. 70. 73.

davon ausschließen. Das andere Auskunftsmittel ist dieses, daß man sich denkt, was dem gebornen Menschen die Gemeinschaft mit den schon entwikkelten und erwachsenen gewährt, das sei den neugeschaffenen durch eine offenbarende und erziehende Gemeinschaft mit Gott oder den Engeln geleistet worden. Allein dieses führt uns näher betrachtet auf die eine oder andere Weise immer wieder auf das erste zurükk. Denn soll diese erziehende Offenbarung eine bloß innere Einwirkung gewesen sein: so wäre diese der Erschaffung sich unmittelbar anschließend von ihr nicht zu unterscheiden, und das eigentlich eigene Leben des Menschen finge nicht viel anders an als mit anerschaffnen Fertigkeiten. Soll hingegen die Gemeinschaft eine äußere durch menschliches Wort vermittelte sein: so kann dann freilich das erwachsene Kind, so umgeben, mit dem Sprechen auch denken lernen vermöge der anerschaffenen menschlichen Vernunft; soll es aber auch zu bestimmten Handlungen, wie seine Erhaltung sie erfordert, in Bewegung gesezt werden: so mußten entweder jene höheren Wesen auch ein ganz menschliches Leben führen, damit der Nachahmungstrieb mitwirken konnte, oder der Verstand muß doch als schon entwikkelt vorausgesezt werden, um Lehre und Gebot, welches bildend wirken sollte, aufzufassen.

4. Wenn wir uns also von den ersten Entwikklungszuständen der ersten Menschen keine anschauliche Vorstellung zu machen wissen, wir mithin auch nichts angeben können, was uns nöthigte die Anwendbarkeit des aufgestellten Begriffs auf sie auf irgend eine besondere Weise zu modificiren: so ist auch keine Veranlassung, besondere Glaubenssäze aufzustellen, deren Gegenstand die ersten Menschen wären. Nur soviel folgt, daß wir die Gültigkeit
369 unseres Begriffs nur zur Darstellung bringen können innerhalb des Zusammenseins früherer und späterer Geschlechter, da wo menschliches Dasein auf die uns gegebene Weise anfängt, und in seiner Entwikklung auf menschlicher Ueberlieferung ruht. In dieser Beziehung nun wird durch unsere Gewißheit über die darge-

ſtellte urſprüngliche Vollkommenheit der menſchlichen Natur die Vorausſezung begründet, daß auch die erſten Menſchen, als ihr Einfluß auf ein zweites Geſchlecht begann, auf irgend einem wenn auch für uns gar nicht näher beſtimmbaren Punkt der Entwikklungslinie ſtanden, mithin daß ſie auch im Stande waren auf die Entwikklung des Gottesbewußtſeins in dem folgenden Geſchlecht zu wirken, das heißt, daß die ſich mittheilende Frömmigkeit ſo alt iſt als das ſich fortpflanzende menſchliche Geſchlecht. Dieſe Vorausſezung liegt in dem Bewußtſein, daß die Frömmigkeit ein allgemeines menſchliches Lebenselement iſt.

Wenn nun nach der Analogie mit der moſaiſchen Darſtellung der Schöpfung, welche alle organiſchen Weſen immer in ihrer Art [1] betrachtet, auch der dortige Ausdrukk des göttlichen Willens bei Erſchaffung des Menſchen [2] nicht auf die erſten Menſchen in ihrer Beſonderheit gehn kann, ſondern nur ſofern ſie der erſte Abdrukk der Menſchengattung waren; und die Frage wird aufgeſtellt, ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes", wodurch doch ohnſtreitig die Natur des Menſchen in ihrem Vorzug vor den andern beſchriebenen Geſchöpfen dargeſtellt werden ſoll, dem von uns aufgeſtellten Begriff angemeſſen ſei: ſo kann dieſe Frage nur mit großer Vorſicht bejaht werden. Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtſeins als ein Sein Gottes in uns beſchreiben können, welches ja weit mehr zu ſein ſcheint als eine Aehnlichkeit mit Gott, ſo iſt doch dieſe etwas anderes; und da jene Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins in uns nur gegeben iſt 370
im Zuſammenhang mit unſerm phyſiſchen und leiblichen Organismus, ſo würde wenn man von der Aehnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, ſo wie es iſt und auch hier dargeſtellt worden iſt, auf Gott ſelbſt zurükkſchließen wollte, eines von beiden müſſen angenommen werden, entweder daß ſich die ganze Welt zu Gott verhielte wie unſer Geſammtorganismus zu der höchſten geiſtigen

[1] Geneſ. 1, 11. 21. 24. [2] Ebend. 1, 26.

Kraft in uns, wobei es aber ſchwer ſein würde vorzuſtellen, wie Gott auch könne nicht Eins ſein mit der Welt, oder daß auch in Gott etwas ſei, was wenigſtens unſerm pſychiſchen Organismus entſpräche, den beſonders auch die ſogenannten niederen Seelenkräfte mit conſtituiren, wodurch denn die Vorſtellung von Gott eine ſtarke und ſie bedeutend verunreinigende Beimiſchung von Menſchlichkeit bekäme, und Gott Eigenſchaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen ſich nichts denken läßt [1], oder auch dem Menſchen ſolche, die als menſchliche nicht gedacht werden können [2]. Auch dies iſt daher ein Beiſpiel wie wenig bibliſche Ausdrükke, zumal wenn ſie nicht in einem rein didaktiſchen Zuſammenhang vorkommen, ohne weiteres in die dogmatiſche Sprache aufzunehmen ſind. Daher iſt auch nicht zu verwundern, daß Viele unſerer Theologen, indem ſie das unmittelbar folgende als die eigentliche Erklärung jenes göttlichen Ausſpruches anſehen, denſelben mit den Socinianern mehr auf das bildende und beherrſchende Verhältniß des Menſchen zur äußern Natur bezogen haben als auf ſein inneres Weſen ſelbſt. — Andere Unbequemlichkeiten bietet der andere gewöhnliche Ausdrukk, urſprüngliche
371 Gerechtigkeit, der aber nicht eben ſo ſchriftmäßig iſt, dar. Nicht etwa nur deshalb weil Gerechtigkeit in dem gewöhnlichen Sinne ſich nur auf ausgebreitetere geſellige Verhältniſſe bezieht, wie ein erſtes Menſchenpaar ſie noch gar nicht haben konnte, und zwar vorzüglich auf das Gebiet des eigentlichen Rechts, welches ſich von einem einfachen Familienzuſtand aus erſt in ſpäteren Generationen entwikkelt konnte; ſondern vornehmlich weil wir dieſes Wort unter den allgemeinen Begriff der Tugend zu ſtellen gewohnt ſind, niemals aber ein fundamentaler Zuſtand ſondern nur ein durch Selbſtthätigkeit entſtandener Tugend genannt wird.

---

[1] So Quenstaedt Syst. theol. p. 843. rechnet zur urſprünglichen Vollkommenheit conformitas appetitus sensitivi cum Dei castitate.

[2] Ebend. p. 844. In corpore primi hominis eluxit imago Dei . . per impassibilitatem.

Hier aber iſt von einem ſolchen zum Grunde liegenden oder anerſchaffenen Zuſtande die Rede, von welchem erſt eine Entwikklung anheben ſoll, welche Beziehung nehmen kann auf göttliche Forderungen; und die durch thätige Bezugnahme auf dieſe erlangte Angemeſſenheit zu demſelben iſt es, was die Schrift des alten Bundes ſo oft Gerechtigkeit nennt, ſo daß eine ſehr unerwünſchte Duplicität des Wortes entſteht. Dieſe würde nur zu leicht auf die Vorſtellung von anerſchaffenen Fertigkeiten hinführen, und dem wäre nur auszuweichen durch die beſtimmteſte Erklärung darüber, daß in dieſer Zuſammenſezung das Wort Gerechtigkeit einen ganz andern Sinn habe, welchen wir allerdings auch zurükkführen können auf einen in dem gemeinen Leben einheimiſchen Gebrauch, da wir etwas gerecht nennen, was ſeiner Beſtimmung angemeſſen iſt. Denken wir nun an den göttlichen Rathſchluß der Geſammtentwikklung des menſchlichen Geſchlechts vermittelſt der Erlöſung, und daß dieſe ſchon in der Idee der menſchlichen Natur von Anbeginn, wenn gleich den Menſchen ſelbſt unbewußt, eingeſchloſſen lag: ſo werden es eben die in dem vorigen Saz aufgeſtellten Eigenſchaften ſein, worauf dieſe Angemeſſenheit derſelben beruht.

5. Nach dieſen Betrachtungen wird man es ſehr natürlich finden, daß ſowol unſere ſymboliſchen Bücher, als auch im Gefolge 372
derſelben die ſpäteren Glaubenslehrer im Gebrauch dieſer Ausdrükke ſchwanken, bald mehr die urſprünglichen aller menſchlichen Entwikklung zum Grunde liegenden Vorzüge der menſchlichen Natur dadurch bezeichnend [1], bald wiederum mehr einen beſtimm-

[1] Mehr hierhin neigen ſich Apolog. Conf. I. (p. 20. Ed. Lücke.) Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem timorem Dei fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, wiewol auch dieſes nicht ohne Verwirrung iſt, — und Solid. decl. p. 643. In Adamo et Heva natura initio pura bona et sancta creata est.

ten vollkommnen Zuſtand des erſten Menſchen, und alſo Glaubensſäze über den erſten Menſchen aufſtellend [1], wobei denn dieſer Zuſtand bald mehr als anerſchaffen, bald zum Theil als erworben gedacht werden kann. Verſtehen wir nun die Stellen der erſten Art ſo, daß in der zweiten unter ihnen die Natur deshalb gut und heilig genannt werde, weil ſich aus ihr die in der erſten aufgeſtellten Vollkommenheiten entwikkeln, wie auch die erſte ſelbſt dieſelben als künftiges darſtellt: ſo ergiebt ſich, wie und wodurch dieſes geſchehen kann, aus unſerm Saz. Denn auch die gleichmäßige Temperatur der leiblichen Functionen kann doch auf der einen Seite nur die nach allen Richtungen gleich leichte Herrſchaft
373 der Seele über dieſelben bedeuten; auf der andern Seite gehört freilich dazu: auch der nach allen Richtungen gleich hinreichende Widerſtand, den der Organismus den äußeren Einwirkungen entgegenſezt, und ſich dabei in ſein urſprüngliches Verhältniß immer herſtellt. Nur das leztre iſt in unſern Formeln nicht beſtimmt enthalten, weil davon nicht unmittelbar die Kraft des Gottesbewußtſeins abhängt, vielmehr dieſe gegen günſtige und ungünſtige Verhältniſſe des leiblichen Lebens zur äußeren Natur ſich ſo indifferent zeigt, daß oft ſogar behauptet worden iſt, die Frömmigkeit gedeihe am beſten bei Krankheit und Armuth. Ja dieſe Zulänglichkeit des Organismus und alles ausſchließend zur Naturſeite des Menſchen gehörigen [2], im Kampf gegen andere Naturpotenzen würde beſſer unter dem Titel von der Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menſchen behandelt; aus demſelben Grund, aus welchem wir auch die Frage von der Sterblichkeit des Menſchen nicht in der Form, ob ſie mit ſeiner eignen Vollkommenheit ſtreite, behandelt haben, ſondern nur in der, ob die Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menſchen dadurch verringert werde. Was aber insbeſondere den Gehorſam der unteren Seelenkräfte gegen die oberen betrifft, der überall weſentlich mit zur urſprünglichen Gerechtigkeit gerechnet wird: ſo kann hier, wo wir von wirklichen Zuſtänden der erſten Menſchen als Einzelner noch gänzlich abſehen, nur in ſofern die Rede

[1] Hierher gehört Solid. decl. p. 640., ſofern ſie die Erbſünde nennt eine privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate sanctitate atque iustitia creatus fuerat, und Conf. belg. XIV. Credimus Deum ex limo terrae hominem ad imaginem suam bonum scilicet iustum et sanctum creasse, qui proprio arbitrio suam voluntatem ad Dei voluntatem componere et conformem reddere posset. Weniger deutlich Conf. helv. Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus.

[2] Vgl. Luther zu Geneſ. 1. §. 187. „Zu dieſer innern Vollkommenheit iſt hienach auch gekommen des Leibes und aller Glieder ſchönſte und trefflichſte Kraft und Herrlichkeit.“

davon sein, als den niederen Functionen eine Empfänglichkeit für Impulse der höheren einwohnt, welche nicht nur auf den Zustand der Ruhe dieser Functionen sich erstrekkt, sondern auch während ihres eigenthümlichen Lebensprozesses statt findet, und diese ist allerdings in unserm Saz mit ausgedrükkt, indem die Thätigkeiten, in welchen sich dieser Einfluß des Gottesbewußtseins äußert, 374
alle Mittheilungen desselben bedingen. Wenn aber Augustin unter dem Ausdrukk Begierde [1] nur den eigenthümlichen Lebensprozeß jener Functionen versteht, und dennoch meint, sie könne nicht mit der ursprünglichen Gerechtigkeit zugleich gedacht werden: so möchte er wenigstens eben so sehr zu tadeln sein als die Pelagianer, wenn sie die Widersezlichkeit der niedern Vermögen gegen die höheren als den ursprünglichen menschlichen Zustand betrachten, und alle erworbene Vollkommenheit unter der Formel der Aufhebung dieser Widersezlichkeit zusammenfassen. Denn jene Meinung sezte auch einen ursprünglichen Widerspruch voraus zwischen dem Geist im Menschen und dem, was zu seinem thierischen Leben nothwendig ist. — Doch dies führt uns auf die andere Seite hinüber, nemlich die Darstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit oder des göttlichen Ebenbildes als eines wirklichen Zustandes der ersten Menschen. Wenn nun in diesem Sinn unter dem Ausdrukk, daß der Mensch von Gott gut, gerecht und heilig erschaffen sei, nichts anders verstanden werden soll, als im Gegensaz gegen jene pelagianische Behauptung dies, daß der erste wirkliche Zustand des Menschen nicht könne die Sünde gewesen sein: so ist dem unbedingt beizustimmen. Denn wenn der Sünde doch Kenntniß und Anerkennung des göttlichen Willens vorangegangen sein muß: so sind ihr auch freie Handlungen vorangegangen, in denen keine Sünde gesezt war. Soll aber darunter verstanden werden eine wirkliche Macht, welche die höheren Vermögen über die niederen ausgeübt haben: so würde, je größer diese gesezt wird, auch wenn wir nicht die obige Augustinische Behaup- 375
tung noch mit dazu nehmen, doch von diesem Punkt aus nur eine in demselben Verhältniß sich fortentwikkelnde Steigerung dieser Macht gedacht werden können. Dieses nun ist wahrscheinlich der eigentliche Grund, warum die römische Kirche den ursprünglichen Zustand der Sündlosigkeit der ersten Menschen lieber nicht aus der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur, sondern aus einer außerordentlichen göttlichen Einwirkung [2]

[1] Concupiscentia. Die Stellen, die hieher gehören, sind zu viele, um sie einzeln anzuführen, aber der Gebrauch des Wortes auch so schwankend, daß schwer möchte zu bestimmen sein, ob und in wiefern seine Behauptung die richtigen Grenzen überschreite.

[2] Frenum extraordinarium. S. Bellarmin de gratia pr. hom. C. V.

erklärt, wobei offenbar von der menſchlichen Natur an und für ſich betrachtet die pelagianiſche Vorſtellung zum Grunde liegt. Es mag nicht ganz ſo nachtheilig ſein in ſeinen Folgen, aber es verwirrt doch den Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit nicht minder, wenn von unſern Glaubenslehrern behauptet wird, die erſten Menſchen wären in ihrem urſprünglichen Zuſtande des heiligen Geiſtes theilhaftig geweſen [1]. Sonach erſcheint das Beſtreben erfolglos, die erſten Zuſtände des erſten Menſchen genauer zu beſtimmen, wenn er entweder ganz dem angemeſſen gedacht werden ſoll, was ſich uns in den ſpäteren als fortſchreitende Entwikklung der urſprünglichen Vollkommenheit zu erkennen giebt, oder ganz dem, was ſich uns als Rükkſchritt in der Entwikklung zeigt. Denn die Pelagianer, von der lezten Vorausſezung ausgehend, erkaufen den zwiefachen Vortheil, daß ſie keine urſprüngliche Vollkommenheit annehmen, welche verloren gegangen ſei, und daß von dem Anfangspunkt aus, den ſie annehmen, eine fortſchreitende Entwikklung ſtatt finden kann, mit dem doppelten Nachtheil, daß das Gute bei ihnen nicht das urſprüngliche iſt, und daß in der
376 Entwikklung deſſelben der Erlöſer nur als ein einzelnes Glied erſcheint. Die kirchliche Lehre hingegen erkauft den zwiefachen Vorzug, daß ſie das Gute als das von Gott unmittelbar hervorgebrachte ſezt, und daß, weil nach dem Verluſt dieſes Zuſtandes die Entwikklung abgebrochen und ein neuer Anfangspunkt unerläßlich wird, der Erlöſer als Wendepunkt auftreten kann, mit dem zwiefachen Nachtheil, daß das in der Erſcheinung ſchon wirklich geſezte Gut ohnerachtet der erhaltenden göttlichen Allmacht doch hat verloren gehen können, und daß die einzige Abſicht, um derentwillen wir verſucht ſein können uns den urſprünglichen Zuſtand des erſten Menſchen zu imaginiren, nämlich um für die genetiſche Vorſtellung alles folgenden einen Anfangspunkt zu haben, doch nicht erreicht wird. Daher iſt es wol zwekkdienlicher, über die erſten Zuſtände der erſten Menſchen nichts genaueres zu beſtimmen, und nur die ſich immer gleiche urſprüngliche Vollkommenheit der Natur aus dem höheren Selbſtbewußtſein in ſeiner Allgemeinheit betrachtet zu entwikkeln. Soll aber in einer einzelnen menſchlichen Erſcheinung alles zuſammengeſchaut werden, was ſich aus ſolcher urſprünglichen Vollkommenheit entwikkeln kann: ſo wird dieſes nicht in Adam aufzuſuchen ſein, in dem es wieder verloren gegangen ſein müßte, ſondern in Chriſto, in welchem es Allen Gewinn gebracht hat.

[1] Melanchth. loc. p. 112. Adam et Eva erant electi, et tamen revera amiserunt spiritum sanctum in lapsu.

Der
Glaubenslehre zweiter Theil.

Zweiter Theil.

Entwikklung der Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins, wie ſie durch den Gegenſaz beſtimmt ſind.

Einleitung.

§. 62 Das bisher beſchriebene Gottesbewußtſein kommt als wirkliche Erfüllung eines Momentes nur vor unter der allgemeinen Form des Selbſtbewußtſeins, nemlich dem Gegenſaz von Luſt und Unluſt.

Anm. Vgl. §. 5.

1. Man kann ſich die Richtung auf das Gottesbewußtſein vorſtellen als ein ſtetiges Geſeztwerden deſſelben, aber nur in dem Werth des unendlich kleinen; ſo daß der Uebergang von dieſem zu einer beſtimmten wahrnehmbaren Größe doch immer durch irgend eine andere Thatſache des Bewußtſeins bedingt bleibt. Soll nun dieſer Uebergang im Selbſtbewußtſein abgelöſt von der Form des Gegenſazes vorkommen, alſo weder als Förderung noch als Hemmung des Gottesbewußtſeins: ſo kann dies nur geſchehen, wenn er ſtetig und gleichmäßig iſt. Dies iſt denkbar, ſowol wenn von keiner Thatſache des Bewußtſeins aus das Gottesbewußtſein ſich merklich über jenes unendlich kleine erhebt,

380 und dies wäre die ſtetige Zurükdrängung, die ſtumpfſinnige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtſeins in einem Daſein, in welchem alles lebhafte Hervortauchen über einen ſehr niedrigen Lebensdurchſchnitt nur auf Seiten der anderen Thatſachen des Bewußtſeins wäre. Eine ſtetige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtſeins iſt aber auch denkbar in einem Daſein, welches ſich durch eine abſolute Leichtigkeit auszeichnet, es von jeder anderweitigen Thatſache des Bewußtſeins aus in abſoluter Stärke hervorzurufen; und dies wäre die ſelige Gleichmäßigkeit einer ſtetigen Obergewalt des Gottesbewußtſeins. Offenbar aber iſt unſer frommes Selbſtbewußtſein nicht ein ſolches, in welchem kein Mehr und Minder geſezt wäre; ſondern das unſrige ſchwankt zwiſchen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten des zeitlichen Lebens theilt. Scheint nun dieſes Mehr und Minder an und für ſich mehr eine fließende Differenz zu ſein als ein Gegenſaz: ſo wird lezterer doch hervorgerufen durch die entgegengeſezte Bewegung; denn die vom Minder zum Mehr deutet darauf, daß die Richtung auf das Gottesbewußtſein ſich freier entwikkelt, und umgekehrt iſt die vom Mehr zum Minder eine Hemmung, und deutet auf eine größere Gewalt anderer Impulſe. — Beides aber, Luſt und Unluſt, iſt auch auf dieſem Gebiet keineswegs ſo von einander geſchieden zu denken, daß ſtreng genommen irgendwo oder irgendwann das eine wäre ohne das andere, weil es nämlich nirgend abſolute Seligkeit giebt oder abſolute Nullität des Gottesbewußtſeins. Wird nun die beſtimmende Kraft des Gottesbewußtſeins als begrenzt empfunden: ſo iſt auch Unluſt mitgeſezt, alſo ſelbſt in der größten Luſt. Erregt aber das Bewußtſein, daß dieſe Kraft gehemmt iſt, Unluſt: ſo wird doch das Gottesbewußtſein als eine ſolche Kraft gewollt, und iſt mithin an und für ſich ein Gegenſtand der Luſt.

2. Wenn aber unſer Saz zugleich ſo verſtanden werden
381 ſoll, daß, was nun, unter welcher von beiden Formen des Gegenſazes es auch ſei, im wirklichen Bewußtſein hervortritt als

Gottesbewußtſein, immer das bisher beſchriebene iſt, nämlich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, und daß keine Modification des Gottesbewußtſeins nachzuweiſen iſt, an welcher dieſes fehlen dürfe oder auch zu demſelben etwas anderes hinzukäme als das, was ſich auf den hier in Rede ſtehenden Gegenſaz bezieht und ihn conſtituirt, und wir oben [1] geſagt haben, daß im chriſtlichen frommen Bewußtſein — daſſelbe gilt aber auch von jeder nach einer andern Glaubensweiſe ausgeprägten Frömmigkeit — das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für ſich nie einen frommen Moment allein erfülle: ſo erklärt ſich beides durch einander dahin, daß das in unſerm erſten Theil beſchriebene — zuſammen genommen mit dem, was ſich in andern Religionsformen anders daraus entwikkelt, daß nämlich ſo oft das einwohnende Gottesbewußtſein wirklich hervortreten will, dieſe Function entweder gefördert erſcheint oder gehemmt — auch den ganzen Umfang des Gottesbewußtſeins conſtituirt, und daß der ganze Inhalt jedes irgendwo vorkommenden frommen Momentes hieraus begriffen werden muß. Dieſe Behauptung findet vorzüglich deshalb Widerſpruch, weil wir für die ſchlechthinige Abhängigkeit allen Unterſchied aufgehoben haben zwiſchen der menſchlichen Freiheit und den untergeordneten Formen des endlichen Seins [2], doch aber das Gottesbewußtſein — wenn doch eigene Bejahung des göttlichen Willens und Liebe zu Gott auch zum Gottesbewußtſein gehören — einen Gehalt habe, der ſich ausſchließend auf die menſchliche Freiheit bezieht und ſie vorausſezt, dieſe Elemente mithin aus dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht abzuleiten ſeien, und eben ſo wenig auch aus dieſem Gegenſaz, wenn er ſich anders lediglich auf jenes bezieht. Dieſen Widerſpruch nun allgemein zu beſeitigen, und dadurch unſere Behauptung für alle wenn auch nur monotheiſtiſche Glaubensweiſen zu bewähren, liegt außer unſerm Geſchäft. Ein gemeinſchaftlicher Punkt aber für alle Glaubensweiſen, ſofern ſie alle an dieſem Gegenſaz theilneh- 332

[1] §. 29. [2] §. 49.

men, iſt hier noch aufgeſtellt. Nämlich die als Zielpunkt aufgeſtellte abſolute Leichtigkeit der Entwikklung des Gottesbewußtſeins von jeder gegebenen Erregung aus und in jedem Zuſtande iſt die ſtetige Gemeinſchaft mit Gott, jede Bewegung rükkwärts aber iſt eine Abwendung von Gott. Kann nun vermöge der Anerkennung der Frömmigkeit als eines weſentlichen Lebenselementes nur die Gemeinſchaft, nicht aber die Abwendung gewollt werden: ſo kann dieſe auch nur als die urſprüngliche Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen ins Bewußtſein aufgenommen werden; im Chriſtenthum aber wird dieſes am allgemeinſten und fruchtbarſten ſchon dadurch ausgedrükkt, daß die Erlöſung als Werk und Veranſtaltung Gottes geſezt wird, alſo auch der Glaube an dieſelbe als die Zuſtimmung zu dem göttlichen Willen.

3. Wenn alſo alles, was ſich in dem frommen Bewußtſein des Chriſten auf den Erlöſer bezieht, nur zu dem eigenthümlich chriſtlichen Ausdrukk des hier zur Sprache kommenden Gegenſazes gehört, und wir ſchon oben bevorwortet haben, daß alle Säze, welche das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl abgeſehen von dieſem Gegenſaz beſchreiben, nicht Beſchreibungen von dem Geſammtinhalt eines frommen Momentes ſind, indem in einem jeden ſolchen jenes Gefühl nur als ein relatives Abgewendetſein von Gott oder Hingewendetſein zu ihm vorkommt: ſo werden wir ebenfalls behaupten müſſen, daß alle Säze, welche nur den Zuſtand des einzelnen Lebens in Hinſicht auf dieſen Gegenſaz beſchreiben, eben ſo wenig Beſchreibungen von dem Geſammtinhalt eines frommen Momentes ſind, indem in einem jeden ſolchen der beſchriebene Zuſtand ſich an dem Vorkommen des ſchlechthinigen Ab-
383 hängigkeitsgefühls manifeſtiren muß. In der Wirklichkeit des chriſtlichen Lebens iſt alſo beides immer in einander; kein allgemeines Gottesbewußtſein, ohne daß eine Beziehung auf Chriſtum mitgeſezt ſei, aber auch kein Verhältniß zum Erlöſer, welches nicht auf das allgemeine Gottesbewußtſein bezogen würde. Wenn die Säze des erſten Theils oft deshalb, weil das eigenthümlich chriſt-

liche darin weniger unmittelbar hervortritt als urſprüngliche und allgemeingültige natürliche Theologie behandelt, und als ſolche von denen überſchäzt werden, welche ſelbſt von dem eigenthümlichen des Chriſtenthums weniger durchdrungen ſind; Andere hingegen jene Säze als ſolche, zu denen man auch außerhalb des Chriſtenthums kommen könne, geringſchäzen, und nur die Säze, welche eine Beziehung zum Erlöſer ausdrükken, für eigenthümlich chriſtliche wollen gelten laſſen: ſo iſt beides nicht richtig. Denn jene Säze ſind keineswegs die Abſpiegelung eines dürftigen nur ſo eben monotheiſtiſchen Gottesbewußtſeins, ſondern von demjenigen abſtrahirt, welches ſich durch die Gemeinſchaft mit dem Erlöſer entwikkelt hat. Und eben ſo ſind alle Säze, welche eine Beziehung auf Chriſtum ausdrükken, nur wahrhaft chriſtliche Säze, inſofern ſie keinen andern Maaßſtab für das Verhältniß zu dem Erlöſer anerkennen, als wiefern die Stetigkeit jenes Gottesbewußtſeins dadurch hervorgebracht wird; ſo daß ein Verhältniß zu Chriſto, durch welches das Gottesbewußtſein in den Hintergrund geſtellt oder gleichſam antiquirt würde, indem das in dem Selbſtbewußtſein mitgeſezte nur Chriſtus wäre, nicht auch Gott, zwar ein ſehr inniges ſein könnte, aber es würde ſtreng genommen nicht in das Gebiet der Frömmigkeit gehören.

§. 63. Wenn wir nun im allgemeinen die Art, wie ſich das Gottesbewußtſein an und mit dem erregten Selbſtbewußtſein geſtaltet, nur auf die That des Einzelnen zurükk- 384
führen können: ſo beſteht das eigenthümliche der chriſtlichen Frömmigkeit darin, daß wir uns deſſen, was in unſern Zuſtänden Abwendung von Gott iſt, als unſerer urſprünglichen That bewußt ſind, welche wir Sünde nennen, deſſen aber was darin Gemeinſchaft mit Gott iſt, als auf einer Mittheilung des Erlöſers beruhend, welche wir Gnade nennen.

1. Sezen wir eine ästhetische Glaubensweise [1], so wird dieſe ſowol Hemmungen als Fortentwikklungen auch des Gottesbewußtſeins eben ſo gut, wie alle anderen Veränderungen im Menſchen auf leidentliche Zuſtände zurükkführen, mithin ſo als Folge äußerer Einwirkungen darſtellen, daß ſie nur als Schikkungen erſcheinen, die Begriffe Verdienſt und Schuld aber in ihrem wahren Sinn keinen Plaz finden. Man kann daher ſagen, daß der Streit über die Freiheit, wie er auf dieſem Gebiet geführt zu werden pflegt, nichts anders iſt, als der Streit darüber, ob die leidentlichen Zuſtände den thätigen untergeordnet werden ſollen oder umgekehrt, und daß die Freiheit in dieſem Sinn die allgemeine Prämiſſe aller teleologiſchen Glaubensweiſen iſt, welche nur, indem ſie von dem Uebergewicht der Selbſtthätigkeit in dem Menſchen ausgehen, in allen Hemmungen der Richtung auf das Gottesbewußtſein Schuld und in allen Fortſchreitungen derſelben Verdienſt finden können. Nähere Beſtimmungen über das Wie von beidem liegen aber nicht in dem gemeinſamen Charakter dieſer Glaubensweiſen; nur ſoviel erhellt von ſelbſt, daß wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtſein und beſchleunigte Entwikklung deſſelben, auf gleiche Weiſe That deſſel-
385 ben Einzelnen ſein, mithin entgegengeſezтes aus demſelben Grunde erklärt werden ſoll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengeſezt zu ſein.

2. In der chriſtlichen Frömmigkeit, wie ſie hier beſchrieben wird, haben wir dieſe Schwierigkeit nicht erſt zu überwinden; die hier gegebene Beſchreibung iſt aber mit der oben [2] aufgeſtellten allgemeinen Erklärung ganz daſſelbe. Denn iſt das vorher gebunden geweſene ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur durch die Erlöſung frei geworden: ſo hat die Leichtigkeit, mit welcher wir den verſchiedenen ſinnlichen Erregungen des Selbſtbewußtſeins das Gottesbewußtſein einzubilden vermögen, auch nur in den Thatſachen

[1] S. §. 9. [2] S. §. 11, 2. 3.

der Erlöſung ihren Grund, und iſt alſo eine mitgetheilte. Und war das Gebundenſein des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls keine eigentliche Nullität deſſelben, da es ja in dieſem Fall auch keine That, wie ſie hier als Sünde beſchrieben wird, geben könnte: ſo war in jedem Lebenstheil, der als ein Ganzes für ſich betrachtet werden kann, das Gottesbewußtſein auch etwas, wenn auch nur ein unendlich kleines, und es kam alſo, ſo oft ein ſolcher Lebenstheil abgeſchloſſen wurde, eine That in Beziehung auf daſſelbe zu Stande; aber nicht eine ſolche, wodurch es als den Moment mitbeſtimmend geſezt worden wäre, alſo keine Hinwendung zu Gott, aus welcher von ſelbſt immer eine Gemeinſchaft mit Gott entſteht, mithin eine Abwendung von Gott [1], ſo daß mit der Annahme einer ſolchen Erlöſung immer ein Zurükkſehn auf die Sünde als das frühere verbunden iſt. Daß nun hier die Gemeinſchaft mit Gott auf einer fremden That beruht, dies hindert keineswegs die Subſumtion des Chriſtenthums unter den gemeinſamen Charakter der teleologiſchen Glaubensweiſen. Denn 386
einerſeits ſchließen Mittheilung und That einander nicht aus, wie denn größtentheils gemeinſame Thaten ihren Anfang in Einem haben, deshalb aber doch in den übrigen auch That ſind; andrerſeits wird die Aneignung der Erlöſung überall als That, als ein Eingreifen Chriſti und ähnlicherweiſe dargeſtellt [2]. Sezt aber ein frommes Bewußtſein umgekehrt anderswoher die Störungen kommend, die Gemeinſchaft mit Gott aber, wo jene nicht eintreten, aus der geiſtigen Lebenskraft des Einzelnen hervorgehend: ſo könnte man nur das, und zwar in einem ſehr untergeordneten Sinne, Erlöſung nennen, was die äußeren Quellen der Störungen verſtopft: ſo aber iſt die Erlöſung durch Jeſum niemals ge-

[1] Vgl. Röm. 3, 23. Conf. Aug. XIX. voluntas . . . avertit se a Deo.

[2] Augsb. Conf. XX. Darum will er, daß man durch Glauben die Verheißung Gottes ergreifen müſſe. — Melanchth. l. th. p. m. 230. Si fides non est fiducia intuens Christum . . non applicamus nobis eius beneficium. p. 436. pia mens . . intelligit hanc misericordiam fide id est fiducia apprehendendam esse.

dacht worden. Und je mehr, wenn man in dieſem Sinn weiter fortſchreitet, der Mangel an Gemeinſchaft mit Gott nur als zufällig geſezt wird, um deſto weniger treten Sünde und Gnade an und für ſich ſowol als auch als früheres und ſpäteres beſtimmt auseinander, und um deſto mehr tritt der Begriff der Erlöſung zurük, bis alle drei mit einander verſchwinden. Dieſes Verſchwinden tritt ein, wenn man die Einheit des ſinnlichen und des höheren Selbſtbewußtſeins als den natürlichen Grundzuſtand jedes Einzelnen annimmt; wobei die Abweſenheit des Gottesbewußtſeins in irgend einem einzelnen Moment nur etwas zufälliges bleibt, was ſich in der Gemeinſchaft, ſofern nicht gleichzeitig Alle an derſelben Zufälligkeit leiden, ſofort ausgleichen muß. Dieſes ſtreng genommen iſt die nicht chriſtliche Vorſtellung, die keine Erlöſungsbedürftigkeit anerkennt; denn im Chriſtenthum findet
387 dieſes beides nur ſtatt vermittelſt der Erlöſung, und unter der Vorausſezung, daß ſie angeeignet ſei.

3. Uebrigens kann der Saz nicht ſo verſtanden werden, als ob in dem unmittelbaren chriſtlichen Selbſtbewußtſein Sünde und Gnade in verſchiedene Momente verwieſen, und als mit einander unverträglich ganz auseinander gehalten wären. Vielmehr da die Energie des Gottesbewußtſeins nie eine ſchlechthin größte iſt, und eben ſo wenig die Hineinbildung deſſelben in die Erregungen des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins eine ſchlechthin ſtetige: ſo iſt eine begrenzende Unkräftigkeit deſſelben mitgeſezt, welche gewiß ſündlich iſt. Eben ſo wenig kann aber auch in einem wirklich chriſtlichen Bewußtſein der Zuſammenhang mit der Erlöſung völlig Null ſein, weil es ſonſt, bis er wieder hergeſtellt wird, ein unchriſtliches wäre gegen die Vorausſezung. Und da dieſer Zuſammenhang urſprünglich von dem Erlöſer ausgeht, ſo iſt auch die mitgetheilte That deſſelben überall mitgeſezt. Daher iſt hier nur die Rede von entgegengeſezten Elementen, die aber im chriſtlich frommen Leben in jedem Moment nur in verſchiedenem Maaß verknüpft ſind.

§. 64. Unſere Darſtellung erfordert beides zu trennen, ſo daß wir zuerſt von der Sünde, und hernach von der Gnade handeln, beides nach allen drei Formen dogmatiſcher Säze.

1. Alle eigentlichen Glaubensſäze müſſen in unſerer Darſtellung aus dem chriſtlich frommen Selbſtbewußtſein oder der innern Erfahrung der Chriſten genommen werden. Iſt nun zwar jeder Chriſt ſich der Sünde und auch der Gnade bewußt, aber nie abgeſondert, ſondern immer beides in einander und mit einander: ſo könnte an der Befugniß gezweifelt werden, beides von einander zu trennen, weil, wenn eines von beiden für ſich beſchrieben wird, dies keine Beſchreibung eines chriſtlichen Bewußtſeins wäre. Sondern ein Bewußtſein der Sünde als ausſchließend auch nur einzelne Lebenstheile erfüllend beſchreiben, das wäre für uns nur eine geſchichtliche Schilderung, deren Richtigkeit irgendwie erwieſen werden müßte, aber in dem chriſtlichen Bewußtſein ſelbſt ihre Bewährung nicht finden könnte, das heißt, ſie wäre kein Glaubensſaz. Eben ſo wäre eine Beſchreibung einer ihrer Natur nach abſoluten und ſtetigen Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins nur eine Ahndung, aber niemand könnte dieſen Zuſtand als einen durch die Erlöſung bewirkten in ſich nachweiſen, mithin auch dieſe kein Glaubensſaz. Beides nun zugegeben, ſofern in jedem Fall das andere Element ganz ſoll ausgeſchloſſen ſein, iſt dennoch die Trennung für unſere Darſtellung nothwendig, nur daß wir wiſſen müſſen, daß ſie in keinem chriſtlichen Bewußtſein gegeben iſt, ſondern nur der reineren Betrachtung wegen willkührlich gemacht. Wenngleich nämlich unſere dogmatiſchen Säze zuſammengenommen nur die in dieſer Periode innerhalb der evangeliſchen Kirche geltende Lehre darſtellen: ſo iſt doch das chriſtliche Selbſtbewußtſein, für welches ſie der möglichſt richtige Ausdrukk ſein wollen, nicht etwa nur das eines beſtimmten Zeitraums, ſondern es iſt das allgemeine ſich ſelbſt immer und überall in der chriſtlichen Kirche gleiche, ſofern nämlich dogmatiſche 388

Säze ſich nicht auf die Differenzen der chriſtlichen Kirchengemeinſchaften beziehn, und dies iſt nicht der Fall, wo überhaupt von dem Gegenſaz zwiſchen Sünde und Gnade die Rede iſt. Wir müſſen alſo das chriſtliche Bewußtſein in Bezug auf ſeinen aus dieſen entgegengeſezten Elementen beſtehenden Gehalt ſo beſchreiben, daß auch der erſte Moment der Entſtehung des chriſtlichen Bewußtſeins, und alles was in ſpäteren Momenten dieſen erſten repräſentirt, ſich mit unter unſerer Beſchreibung zuſammenfaſſen läßt. Denken wir nun an diejenigen, welche ohne im Chriſtenthum geboren zu ſein ſich demſelben zuwenden: ſo muß doch dem
389 Eingreifen der Erlöſung, alſo auch der Gnade, eine Anerkennung der eignen Erlöſungsbedürftigkeit vorangehn, und dieſe iſt nur mit dem Bewußtſein der Sünde gegeben. Alſo giebt es in ihnen ein Bewußtſein der Sünde vor dem Bewußtſein der Gnade; und wenn alles ſündliche in ihrem ſpäteren Leben doch mit jener vor der Gnade vorhanden geweſenen Sünde zuſammenhängt, ſo haben ſie auch in jedem ſpäteren Augenblikk das Bewußtſein der Sünde ſo in ſich, daß ſie etwas vor der Gnade in ihnen geweſen iſt. Ja eben dieſes müſſen auch alle in der Chriſtenheit Gebornen mit jenen theilen, wenn auch nur vermöge ihres Gemeingefühls, indem dieſe Formel, daß die Sünde vor der Gnade geweſen iſt, nur der Ausdrukk iſt für die Erlöſungsbedürftigkeit des menſchlichen Geſchlechts und für deſſen Verhältniß zu Chriſto. Und ſo brauchen wir zur Rechtfertigung unſeres Sazes nicht einmal die Frage zu entſcheiden, ob auch jeder Einzelne in der Chriſtenheit geborne erſt eine Zeitlang von der Gnade getrennt iſt und nur durch einen eben ſolchen Zuſtand ausſchließlichen Bewußtſeins der Sünde wie Jene zur Gnade gelangt oder nicht.

2. Wenn wir demnach Bewußtſein der Sünde und der Gnade in unſerer Darſtellung von einander trennen: ſo beſchreiben wir abgeſondert zuerſt dasjenige Element des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins, welches vermittelſt des andern immer mehr verſchwinden ſoll, welches alſo ſeinen Grund habend in dem Ge-

ſammtzuſtande vor Eintritt der Erlöſung dieſen zugleich repräſentirt, und dann abgeſondert dasjenige Element, welches immer weniger durch jenes erſte ſoll begrenzt werden, und welches in der Erlöſung ſeinen Grund habend zugleich die Geſammtkraft von dieſer repräſentirt. Die Trennung dieſer beiden allen chriſtlichen Gemüthszuſtänden, in welche ſich der Gegenſaz eingebildet hat, gemeinſamen Elemente ſtellt ſich ſchon von ſelbſt als möglich dar, ſo wie ohne ſie ſchwerlich jene beiden Beziehungen vollſtändig
390 könnten zur Anſchauung kommen. Schwieriger aber iſt es nachzuweiſen, daß und wie ſich dieſe Trennung auch in den andern beiden Formen dogmatiſcher Säze ohne Nachtheil des Inhaltes bewerkſtelligen laſſe. Wenn nun zuerſt von der Welt die Rede wäre an und für ſich und nicht in Beziehung auf den Menſchen: ſo würde zuerſt was in der Welt auf den Menſchen einwirkt, immer daſſelbe ſein, dieſer Gegenſaz möchte in dem Menſchen entwikkelt ſein oder nicht, mithin könnte auch kein beſonderes Verhältniß ſtatt finden zu den beiden Gliedern dieſes Gegenſazes. Dasjenige aber, was durch menſchliche Thätigkeit in der Welt geſezt wird, iſt immer für die Welt nur das Werk des ganzen Menſchen; und die Differenzen, welche ſich auf das Gottesbewußtſein beziehen, würden dabei am wenigſten in Anſchlag zu bringen ſein. Nun aber kann hier immer nur die Rede ſein von Beſchaffenheiten der Welt in Bezug auf den Menſchen, und da iſt offenbar, daß ſie ihm eine andere ſein muß, wenn er ſie in dem Zuſtande des ganz gelähmten Gottesbewußtſeins auffaßt, und wenn in dem Zuſtande des ausſchließend herrſchenden. Eben deshalb wird auch in dem chriſtlichen Leben ſelbſt unterſchieden werden können, was in unſerer Weltauffaſſung auf Rechnung der Sünde kommt und was auf Rechnung der Gnade. Daſſelbe gilt auch von den Einwirkungen des Menſchen auf die Welt, in ſofern ſie etwas für ihn ſelbſt ſind und ihm zum Bewußtſein kommen. Denn je mehr Werth dieſer Gegenſaz für ihn hat, um deſto mehr wird ihm auch als gleichartig und zuſammengehörig erſcheinen, was durch die Sünde, mithin ohne Impuls des Got-

tesbewußtſeins, von ihm ausgegangen iſt, und eben ſo auf der andern Seite das, was durch die Wirkſamkeit der Erlöſung bedingt auch das Gepräge derſelben tragen muß. Was aber endlich die göttlichen Eigenſchaften betrifft, ſo iſt freilich offenbar, daß von einem Zuſtande, welcher Abwendung von Gott iſt, nicht
391 Auſſagen über Gott ausgehn können, ſondern nur erſt, wenn der Menſch irgendwie wieder zu Gott hingewendet iſt; denn alle Auſſagen über Gott ſezen eine Hinwendung zu ihm voraus. Aber auch wenn die Sünde von einem Zuſtande herrſchenden Gottesbewußtſeins aus betrachtet wird, können doch göttliche Eigenſchaften, welche ſich auf die Sünde abgeſehen von ihrem Verſchwinden durch die Erlöſung bezögen, nicht gedacht werden. Denn da alle göttlichen Eigenſchaften Thätigkeiten ſind, ſo könnten dies nur Thätigkeiten zur Erhaltung und Beſtätigung der Sünde ſein; ſolche anzunehmen würde aber der chriſtlichen Frömmigkeit widerſtreiten. Und eben ſo wenn wir eine göttliche Wirkſamkeit ſezen wollen, in welcher das Gottesbewußtſein gegründet iſt, aber nicht als aus der Sünde ſich entwikkelnd und durch die Sünde begrenzt: ſo könnte auch dieſe nur in göttlichen Eigenſchaftsbegriffen dargeſtellt werden, in denen der chriſtliche Charakter ganz zurükkträte, welcher dann in dem Gebiet dieſer Form nirgend würde zur Erſcheinung kommen. Wohl aber iſt der chriſtlichen Frömmigkeit, ſo gewiß ſie die Erlöſung als eine göttliche Anſtalt anerkennt, natürlich Auſſagen über Gott aufzuſtellen, welche ſich auf das Gottesbewußtſein beziehn; ja dieſe werden es eben ſein, welche der göttlichen Urſächlichkeit, wie ſie ſich in unſerm ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen abſpiegelt, Richtung und Abzwekkung ausdrükken, ſo daß die den Sätzen unſeres erſten Theils zum Grunde liegenden Vorſtellungen erſt durch die Verbindung mit dieſen zu völliger Beſtimmtheit und lebendiger Anſchaulichkeit gelangen. Um nun dieſe Auſſagen auszumitteln, iſt zwar keinesweges nothwendig, die beiden Glieder unſeres Gegenſazes von einander zu trennen; aber doch wird es eine richtige und vielleicht des oben angeführten wegen vorzügliche Methode

sein, die göttliche Wirksamkeit, durch welche das Gottesbewußtsein zur Herrschaft gelangt, zu beschreiben, wenn wir zuerst fragen, 392
was für göttliche Eigenschaften sich in dem Zustande der Sünde, aber freilich nur sofern darin die Erlösung erwartet und vorbereitet wird, zu erkennen geben, und dann wiederum auf was für welche die werdende Herrschaft des Gottesbewußtseins zurükkweiset, so wie sie sich aus dem Zustande der Sünde durch die Erlösung gestaltet. Wären diese denn, was jedoch offenbar von den lezten weniger gilt als von den ersten, auch nur Abstractionen: so würden sie doch zusammengeschaut, wie ja auch das Ineinandersein jener beiden Elemente die Wahrheit des christlichen Lebens bildet, eine lebendige Anschauung; und schauen wir sie dann auch mit den in unserem ersten Theil aufgestellten göttlichen Eigenschaften zusammen, so muß dann die Darstellung unsers Gottesbewußtseins unter dieser Form vollendet sein.

3. Es läßt sich sonach eine zwiefache Anordnung dieses Theils der Glaubenslehre denken. Wir können die drei Formen dogmatischer Säze zur Haupteintheilung machen, und in jeder zuerst, was sich auf die Sünde, und dann, was sich auf die Gnade bezieht, abhandeln. Wir können auch diese beiden Elemente unseres Selbstbewußtseins als Hauptglieder aufstellen, und zuerst nach allen drei Formen von der Sünde handeln, dann aber eben so von der Gnade. Die lezte scheint um deswillen vorzüglich zu sein, weil dann die Haupteintheilung durch das gebildet wird, was in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein getheilt ist. Sonach zerfällt dieser Theil in zwei Seiten, indem zuerst das Bewußtsein der Sünde nach allen drei dogmatischen Formen, und dann eben so das der Gnade entwikkelt wird.

393 Des Gegenſazes

Erſte Seite.

Entwikklung des Bewußtſeins der Sünde.

§. 65. Alle hier aufzuſtellenden Säze müſſen mit denen gleicher Form des erſten Theils zuſammenſtimmen und ſich auf ſie beziehen, eben ſo aber müſſen ſie auf die Säze der zweiten Seite, welche das Bewußtſein der Gnade entwikkeln, hinſehn, und dieſe dabei vorbehalten bleiben.

1. Ein ſcheinbarer Widerſpruch drängt ſich hier wol einem Jeden von ſelbſt auf, ſobald die Sünde an und für ſich ſoll betrachtet werden. Denn dürfen wir auf unſerm Standpunkt jede eintretende Hemmung der Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins nur als die That der Menſchen anſehen: ſo ſteht ſie als Abkehr von Gott in Widerſpruch mit der den Menſchen als lebender Trieb zukommenden und von uns ſo vorausgeſezten Richtung auf das Gottesbewußtſein. Und eben ſo ſchwer ſcheint es zu ſein, daß das wirkliche Beſtehen der Sünde vereinbar ſein ſoll mit der göttlichen Allmacht, indem alsdann die Abkehr des Menſchen von Gott doch nicht minder müßte von Gott geordnet ſein wie alles
394 andere, weil ja der Menſch auch im Zuſtand der Sünde in den Naturzuſammenhang geſtellt iſt, und nur nach Maaßgabe ſeiner

Stellung in dieſem, welchem ja die göttliche Urſächlichkeit dem ganzen Umfange nach gleich geſezt iſt, die Sünde ſich in ihm entwikkeln kann. Und giebt es göttliche Eigenſchaften, welche ſich auf die Sünde beziehn, ohne doch eine Erhaltung und Beſtätigung derſelben zu ſein: wie ſoll im Zuſammenhang mit allem durch die ewig allwiſſende göttliche Allmacht gewordenen auch das, was ſeinem Weſen nach nicht fortbeſtehen ſoll, geworden ſein? Iſt endlich Sünde nur, wo eine Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeins iſt, und entwikkelt ſie ſich aus dem Menſchen auf Veranlaſſung der Eindrükke, welche er von der Geſammtheit des endlichen Seins empfängt: wie ſollte dadurch nicht aufgehoben werden, was wir als urſprüngliche Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf ihn geſezt haben?

2. Kann nun gleich dieſer Widerſpruch nur ſcheinbar ſein, da ja jene und dieſe Säze gleich ſehr auf unſer unmittelbares Selbſtbewußtſein zurükkgehn, welches als die Wahrheit unſers Daſeins nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſein kann: ſo geht doch aus dieſem Verhältniß hervor, daß hier ein Ort iſt, welcher eine Menge von Schwierigkeiten darbietet. Denn neigt man zu ſehr dahin, die Sünde aus dem Umkreis der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott auszuſchließen, ſo ſtreift man unvermeidlich an das manichäiſche; und will man ſie mit der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen vertragen, ſo iſt das pelagianiſche kaum zu vermeiden. Ja man kann ſagen, daß in der Entwikklung der kirchlichen Lehre das Schwanken zwiſchen dieſen entgegengeſezten Punkten niemals ganz zur Ruhe gekommen iſt. Wenn aber auch dieſes jezt nicht zu bewerkſtelligen und keine Formel aufzufinden iſt, welche nicht Einigen ſcheinen ſollte mehr nach dieſer, und Andern mehr nach jener Seite zu liegen: ſo iſt wenigſtens im Allgemeinen der zweite Theil unſeres Sazes eben 395
ſo geeignet, die Schwierigkeiten zu ebnen, wie der erſte Theil ſie aufregen muß. Denn ſollen wir in den Auſſagen über die Sünde immer die künftigen über die Gnade im Auge haben, ſo

können wir die Sünde nur betrachten einerseits als dasjenige, was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, und dann verschwindet jede scheinbare Nothwendigkeit uns dem manichäischen zu nähern; andrerseits auch als das, was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann, und gehen wir von hier aus, so könnten wir fast nur muthwillig an das pelagianische gerathen. Soll sich aber nicht durch die Nothwendigkeit, uns auf die in der Kirche geltenden Ausdrükke zu beziehen, diese Gefahr immer wieder erneuern: so müssen wir auf das Recht Anspruch machen, sie so auszulegen, wie dieses am sichersten vermieden wird, oder wenn sie sich dazu nicht hergeben, dann sie gegen andere zu vertauschen. Und zu dem einen oder dem andern werden wir bei allen drei Formen greifen müssen, um der reinen Lösung der Aufgabe wenigstens näher zu kommen.

Erſter Abſchnitt. 396

Die Sünde als Zuſtand des Menſchen.

§. 66. Wir haben das Bewußtſein der Sünde ſo oft das in einem Gemüthszuſtand mitgeſezte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtſein unſer Selbſtbewußtſein als Unluſt beſtimmt; und begreifen deshalb die Sünde als einen poſitiven Widerſtreit des Fleiſches gegen den Geiſt.

1. Wir können ohne unſerer Methode untreu zu werden auch von der Sünde nicht urſprünglich eine objective Erklärung aufſtellen, ſondern müſſen auf das eigne Selbſtbewußtſein zurükkgehn, welches einen Zuſtand als Sünde ausſagt, und dies hat um ſo weniger gegen ſich als die Sünde in dem Leben des Chriſten nicht vorkommen kann ohne ein ſolches Bewußtſein. Denn dieſe Bewußtloſigkeit wäre nur eine neue Sünde, welche doch ſpäter auch als ſolche müßte zum Bewußtſein kommen. Kommt es nun zunächſt darauf an das charakteriſtiſche in dem Bewußtſein der Sündloſigkeit aufzufaſſen, ſo dürfen wir daſſelbe in dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit nicht außerhalb des Verhältniſſes zum Gottesbewußtſein ſuchen; und ſo bleibt nur übrig, daß wir alles als Sünde ſezen, was die freie Entwikklung des Gottesbewußtſeins gehemmt hat. Iſt nun in dem fraglichen 397
Moment ſelbſt Gott im Selbſtbewußtſein mitgeſezt geweſen, dieſes Gottesbewußtſein aber hat nicht vermocht die andern wirkſamen

Elemente zu durchdringen und so den Moment zu bestimmen: so ist dann Sünde und Bewußtsein der Sünde gleichzeitig, und im sinnlichen Selbstbewußtsein ist vermöge der Befriedigung desselben Lust, im höheren aber wegen der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins Unlust gesezt. Ist aber Gott in dem Moment selbst gar nicht mitgesezt gewesen, so folgt das Bewußtsein der Sünde auf die Sünde selbst, wenn die Vergegenwärtigung des Moments das Gottesbewußtsein ausstößt, indem sich zeigt, daß das Gottesbewußtsein sich den Moment nicht aneignen kann, mithin auch nicht als zustimmende Weise dabei ruhend vorausgesezt werden darf. Gesezt aber das Gottesbewußtsein hat den Moment bestimmt, und im höheren Selbstbewußtsein ist Lust gesezt, so ist doch in jedem Gefühl der Anstrengung dabei ein — mithin jede Lust partiell aufhebendes — Bewußtsein der Sünde mitgesezt, weil wir uns bewußt sind, daß wenn die jezt überwundenen sinnlichen Elemente von außen verstärkt worden wären, das Gottesbewußtsein dann nicht vermocht haben würde den Moment zu bestimmen. In diesem Sinne nun giebt es, aber nur weil es einen lebendigen Keim der Sünde giebt, welcher immer im Begriff ist hervorzubrechen, auch ein immerwährendes Bewußtsein der Sünde, welches nur bald der Sünde selbst als warnende Ahndung vorangeht, bald sie als innerer Vorwurf begleitet oder ihr als Reue nachfolgt. Daß aber auf einen Moment wie der beschriebene kein Gottesbewußtsein jemals sich richtete, könnte nur geschehen, entweder wenn zwischen demselben und der fraglichen Klasse von Handlungen in dem Handelnden noch gar kein Verhältniß besteht, und dann befände er sich in dem Zustand der Unschuld, oder wenn das Gottesbewußtsein gar nicht mehr wirksam in ihm ist, und dies wäre der Zustand der Verstokkung.

398 2. Denken wir uns nun einen Zustand so, daß das Fleisch d. h. die Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte nur Empfänglichkeit hat für die von dem Ort des Gottesbewußtseins ausgehenden Impulse ohne ein selbständig bewegendes Princip zu

ſein: ſo iſt ein Widerſtreit zwiſchen beiden nicht möglich, aber wir haben dann auch einen unſündlichen Zuſtand gedacht. Beide Potenzen würden dann in jedem Moment im Selbſtbewußtſein vollkommen eins, indem jeder Moment im Geiſt anfinge und auch im Geiſte endete, und das Fleiſch ſich nur als lebendiges Zwiſchenglied, als geſundes Organ verhielte ohne je etwas vom Geiſt nicht begonnenes und geleitetes, ſei es als eigenen Akt ſei es als eingemiſchten fremdartigen Beſtandtheil eines vom Geiſt ausgehenden Aktes, zur Erſcheinung zu bringen. So lange nun beide noch nicht in dieſem Sinne eins geworden ſind, beſtehen Geiſt und Fleiſch als zwei einander widerſtrebende Agentien [1]; und ſofern der Geiſt auf jene vollkommne Einheit dringt, wird dieſer Zuſtand nur als ein Unvermögen deſſelben geſchäzt werden können. Die Möglichkeit hiezu haben wir auch bei Behandlung der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen [2] übrig gelaſſen, nur daß dort nur diejenigen Verhältniſſe durchzuführen waren, welche die Principien zu der fortſchreitenden Entwikklung in ſich enthalten. Iſt nun aber in der Seele des Chriſten das Bewußtſein der Sünde nie geſezt ohne das Bewußtſein von der Kraft der Erlöſung [3], ſo iſt jenes Bewußtſein auch nie wirklich ohne ſeine ergänzende Hälfte die wir aber erſt ſpäter zu beſchreiben haben; und für ſich allein repräſentirt jenes nur den außer dem Gebiet der Erlöſung herrſchenden Zuſtand eines hoffnungsloſen Unvermögens des Geiſtes. — Mit dieſer Erklärung der Sünde als einer durch die Selbſtändigkeit der 399
ſinnlichen Functionen verurſachten Hemmung der beſtimmenden Kraft des Geiſtes ſind zwar diejenigen vereinbar, welche die Sünde ſelbſt als eine Abwendung vom Schöpfer beſchreiben [4], weniger aber die welche die Sünde als Uebertretung des göttlichen Geſezes erklären [5]. Allein es kann auch wenig darauf ankommen

[1] Gal. 5, 17. Röm. 7, 18 — 23.

[2] S. §. 60. [3] Röm. 7, 25. — 8, 2.

[4] Conf. Aug. XIX. Voluntas . . quae avertit se a Deo.

[5] Mehrere vergl. bei Gerhard loc. th. T. V. p. 2. sq.

dieſe Uebereinſtimmung feſtzuhalten, weil in dem Sinne, in welchem ſich Gott und das ewige Geſez unterſcheiden laſſen, als ob man ſich wol von dieſem lezteren als von einem einzelnen vielleicht willkührlichen Acte Gottes abwenden könne ohne von ihm ſelbſt, Geſez kein urſprünglich chriſtlicher Ausdrukk iſt, und deshalb in einen höheren aufgenommen werden muß. Man würde ihn nun ſehr unbeſtimmt und willkührlich erweitern müſſen um alles hineinzubringen was nicht nur in Werken ſondern auch in Gedanken und Worten Sünde ſein kann. Unſere Erklärung iſt aber die natürlichſte Einheit zu dieſer Eintheilung. Denn wenn ein Gedanke oder ein Wort nicht als eine That betrachtet einen Moment ausfüllen, ſo würde er auch nur mit Unrecht Sünde genannt. Urſprünglich chriſtlicher aber auch mit der unſrigen unmittelbar zuſammenſtimmend iſt die, welche ſagt, Sünde ſei, wenn wir begehren, was Chriſtus überſieht [1] und umgekehrt.

§. 67. Wir ſind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtſein noch nicht in uns hervorgetreten war.

100 1. Es liegt eigentlich ſchon in der Beziehung dieſes Sazes auf alles bisherige, daß in jener Zeit, auf welche das Bewußtſein der Sünde zurükkweiſet, ſie nicht ſo wie wir uns jezt ihrer bewußt ſind als Sünde in uns geſezt war. Denn ſo kann ſie nur mit dem Gottesbewußtſein zugleich und in Bezug auf daſſelbe geſezt ſein. Iſt das Gottesbewußtſein noch nicht entwikkelt: ſo iſt auch noch kein Widerſtand gegen daſſelbe, ſondern nur eine Fürſichthätigkeit des Fleiſches, welche in Zukunft zwar ein Widerſtand gegen den Geiſt der Natur der Sache nach werden wird, vorher aber nicht eigentlich als Sünde wol aber als Keim der

[1] Aug. de vera relig. 31. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contemsit aut fugiuntur quae ille sustinuit.

Sünde betrachtet werden kann. So urtheilen wir auch allgemein über die Einzelnen auf den erſten Entwikklungsſtufen, und nicht anders auch über ganze Völker und Zeitalter. Der Saz iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob alle Sünde auch ihrem Inhalt nach ſchon in jene Zeit zurükkzulegen ſei; ſondern er redet nur vom ſündlichen Zuſtand im Allgemeinen. Denn nicht alle Functionen des niedern Lebens, welche in Widerſtreit mit dem Geiſt gerathen können, ſind ſchon vor dem Gottesbewußtſein entwikkelt; indem ſie ſich aber entwikkeln, ohne daß das Gottesbewußtſein in ihren erſten Anfängen auf ſie gerichtet wird, entſteht daſſelbe Reſultat.

2. Widerſtand, als Thätigkeit durch welche eine entgegengeſezte aufgehoben werden ſoll, iſt des Mehr und Minder empfänglich mithin eine intenſive Größe als ſolche durch die Zeit bedingt, und wenn in einem lebendigen gedacht auch durch die Wiederholung in der Zeit wachſend zur Fertigkeit. Unſer Saz nun geht auf die allgemeine Erfahrung zurükk, daß in Jedem das Fleiſch ſich ſchon als eine Größe zeigte eher der Geiſt noch eine war; und daher folgt, daß ſobald der Geiſt in das Gebiet des Bewußtſeins eintritt — und es gehört zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, daß die Fürſichthätigkeit des Fleiſches doch das Hervortreten des Geiſtes nicht an und für ſich verhindern 401
kann — auch der Widerſtand geſezt iſt, das heißt, daß wir uns ſo, wie das Gottesbewußtſein in Einem erwacht iſt, auch der Sünde bewußt werden. Nun aber iſt die Thätigkeit des Geiſtes, ſowol überhaupt in der Form des menſchlichen Lebens als auch beſonders in dem Beſtreben über das Fleiſch die Herrſchaft zu erlangen, ebenfalls eine intenſive Größe, und als eine lebendige auch durch die Wiederholung in der Zeit zur Fertigkeit heranwachſend. Die Stärke alſo, welche der Geiſt allmählig gewinnt, iſt das Werk und die Kraft der Zeit ſeit dem Erwachen des Gottesbewußtſeins, wenngleich freilich im Zuſammenhang mit der vorher ſchon gegebenen geiſtigen Kraft durch deren Anregung jenes Erwachen erfolgt iſt; die Stärke des Widerſtandes aber, den das

Fleiſch leiſtet, und der ſich im Bewußtſein der Sünde ausdrükkt, hängt ab von dem Vorſprung welchen das Fleiſch zu jener Zeit ſchon gewonnen hatte [1], allerdings aber auch im Zuſammenhang mit dem Geſammtleben, in welchem das Maaß jenes Vorſprunges ſeinen Grund hat. Ließe ſich nun das Geſammtverhältniß, von dem Erwachen des Gottesbewußtſeins an, auffaſſen als ein allmähliges Kraftgewinnen des Geiſtes über das Fleiſch: ſo könnte das Selbſtbewußtſein ſchwerlich einen ſolchen Charakter haben wie Bewußtſein der Sünde; und deshalb muß der lezte um ſo mehr zurükktreten, je mehr jene Auffaſſung ſich geltend macht und umgekehrt. Wir finden uns aber immer in einer ungleichmäßigen Entwikklung, mithin den Geiſt in ſeiner Thätigkeit durch das Fleiſch gehemmt, wodurch eben das Bewußtſein der Sünde bedingt iſt. Dieſe Ungleichmäßigkeit iſt zunächſt eine zwiefache. Einmal ſofern die Entwikklung des Geiſtes ſtoßweiſe erfolgt durch von einander entfernte Augenblikke ausgezeichneter Erleuchtung und
402 Belebung. Erſcheint nun nach einem ſolchen die Thätigkeit des Geiſtes geringer als während deſſelben, oder entſpricht ſchon von Anfang an die Belebung nicht der Erleuchtung: ſo werden wir uns des Zuſtandes als Sünde bewußt, weil in der Erfüllung des Momentes das Fleiſch ſiegreich iſt über das Streben des Geiſtes [2]. Demnächſt aber ſind wir uns des Geiſtes als Eines bewußt; das Fleiſch aber iſt ein vielfaches und dieſes vielfache unter ſich ungleich, ſo daß auch der Geiſt ſich nicht gleichmäßig dazu verhalten kann. Indem aber ſein Anſpruch überall derſelbe iſt, ſo erſcheint er auch überall, wo er weniger bewirken kann, als zurükkgewieſen und beſiegt, mithin der Menſch im Zuſtand der Sünde. Je mehr wir nun den Zuſtand des geiſtigen Lebens auf einen bewußten Anfang zurükkführen, auf ein allgemeines gleichſam Sich ſelbſt gebieten [3], welches in jeder einzelnen geiſtigen Willensrichtung repräſentirt wird: um deſto mehr ſind wir uns auch überall, wo die That jenem Entſchluß nicht entſpricht, einer Gewalt des Flei-

[1] Gen. 8 21. Röm. 7, 18. [3] Röm. 17, 22.

ſches bewußt, und können nicht anders als dieſe auf die Zeit vor jenem Anfang zurükkführen.

§. 68. Wir können die Sünde, wiewol ſie aus der ungleichmäßigen Entwikklung der Einſicht und der Willenskraft ſo zu begreifen iſt, daß durch ihr Vorhandenſein der Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen nicht aufgehoben wird, doch nur als eine Störung der Natur auffaſſen.

1. Unſer Saz ſcheint das geſammte geiſtige Leben unter den Gegenſaz von Verſtand und Willen zu bringen, aber er hat keinesweges die Abſicht das dritte zu dieſen beiden nämlich das unmittelbare Selbſtbewußtſein, wovon wir vielmehr überall ausgehen in unſerer Darſtellung, grade hier in Schatten zu ſtellen; vielmehr iſt recht eigentlich das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zu jenen beiden das Maaß der Ungleichmäßigkeit ihrer Entwikklung. Denken wir uns das oben erwähnte Sich ſelbſt gebieten in ſeiner Allgemeinheit: ſo iſt es nichts anders als die Einſicht von der ausſchließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zuſtände, welche ſich mit dem Gottesbewußtſein einigen ohne es zu hemmen. Dieſe Einſicht aber kann nicht entſtehn, ohne daß der Einzelne ſie ſich aneignete, welches nur durch einen Act des Selbſtbewußtſeins geſchieht, in welchem unter der Form der Billigung und Anerkennung dieſe Einſicht nun Gebot wird. Daß nun dieſe Aufregung des Selbſtbewußtſeins ſchneller auf die Einſicht folgt als ſie im Stande iſt die Willenserregungen zu beſtimmen, iſt eben die Ungleichmäßigkeit, mit welcher die Sünde und das Bewußtſein derſelben gegeben iſt. Dieſe können wir uns auf zwiefache Weiſe gleich von vorn herein als aufgehoben denken, und in beiden Fällen wird es dann kein Bewußtſein der Sünde geben. Denn wenn Einer nur in demſelben Maaß allmählig zur Einſicht über das Verhältniß der verſchiedenen Zuſtände zum Gottesbewußtſein gelangt, wie auch ſeine Anerkennung den Willen in 403

Bewegung ſezen kann: ſo könnte er nicht zu einem Bewußtſein der Sünde gelangen, wie er auch nie ein göttlicheres Leben denken könnte, als welches er in jedem Augenblikk wirklich darſtellt. Und eben ſo, wenn zwar der Gegenſaz gleich ſeinem ganzen Umfange nach geſezt und durchſchaut wäre, aber der Wille wäre auch gleich nach allen Seiten hin ſtark genug um allen Regungen des Fleiſches zu widerſtehen: ſo könnte auch ein ſolcher zu keinem Bewußtſein der Sünde als ſeines eigenen Zuſtandes kommen. Allein beide Fälle finden wir nicht in unſerer Erfahrung; ja es läßt ſich begreifen, daß wir ſie nicht darin finden können. Denn, um bei dem lezten anzufangen, der Gegenſaz ſtellt ſich dem Verſtande dar nach Art und
404 Weiſe eines allgemeinen Bildes oder einer Formel, die im einzelnen Fall gleichſam ſchon von weitem wieder erkannt wird; und ſo empfangen auch die Unmündigen bald nach den erſten eignen Erregungen dieſe Einſicht von den Erwachſenen. Aber der Stoß, welchen die gebietende Anerkennung dem Willen zu geben hat, muß — eben weil das Fleiſch es nur mit dem einzelnen zu thun hat, und von dem allgemeinen nichts weiß — in jedem einzelnen Fall ein beſonderer ſein; wobei denn das Fleiſch die Gewöhnung als das eigentliche Geſez in den Gliedern [1] für ſich hat, dem Geiſt aber nur ſehr allmählig die früheren glüklicheren Momente zu Statten kommen. Gehn wir aber auf den erſten Fall zurükk: ſo könnte man ſich dies — wiewol uns nirgend ein vollkommnes Gleichgewicht gegeben iſt, ſondern überall abwechſelndes Hervortreten und Zurükkweichen vorkommt — doch vielleicht bei einem Einzelnen als möglich denken, nicht aber in einem Zuſammenleben. Denn Alle würden nicht denſelben Gang gehn, und alſo Jeder bei Andern ſehn und dann auch anerkennen müſſen, wozu er doch die Willenskraft nicht in demſelben Augenblikk hätte. Wie nun ohne dieſe Ungleichmäßigkeit — zu der man ſich allerdings als Gegenſtükk auch ein Zurükkbleiben des Verſtandes

[1] Röm. 7, 23.

hinter dem Willen denken kann, wiewol dies nur ſcheinbar wäre — ein Bewußtſein der Sünde nicht entſtehen könnte: ſo iſt es aus derſelben auch ohne weiteres zu begreifen; ſo daß auch niemand eine andere Art zu demſelben zu gelangen wird angeben können. Auch das ohnſtreitig ſchlimmſte begreift ſich auf dieſe Art, nämlich wie der Widerſtand des Fleiſches auch auf den Verſtand zurükkwirkt, ſo daß dieſer theils die ſo herbeigeführten Zuſtände zu beſchönigen ſucht, als vertrügen ſie ſich dennoch mit dem Gottesbewußtſein [1], theils das Gottesbewußtſein ſelbſt ſchon in ſeinen erſten Keimen von der Gewalt des Fleiſches ergriffen ſo alterirt und zerſplittert wird, daß jeder Zuſtand ſich mit einer Seite deſſelben verträgt, und ſo der ſittliche Gegenſaz ſelbſt verloren geht [2]. Erſcheint nun auf dieſe Weiſe mit Recht die Abgötterei des gleichen Urſprungs mit der Sünde: ſo werden als Ueberreſte derſelben mit gleichem Recht auch alle in dem Sinn anthropopathiſche Vorſtellungen von Gott anzuſehen ſein, welche jenen Gegenſaz abſchwächen oder denſelben auf ein menſchliches Rechtsverhältniß zurükkführen.

2. Demohnerachtet kann man nicht ſagen, daß die Sünde, ſo wie ſie hier aufgefaßt worden, im Widerſpruch ſtehe mit der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, ſo daß dieſe dadurch aufgehoben wäre. Vielmehr, müſſen wir doch dabei ſtehen bleiben, daß Sünde im Allgemeinen nur iſt, ſofern auch ein Bewußtſein derſelben iſt: ſo iſt dieſes immer durch gutes bedingt, welches vorangegangen ſein muß, und welches nur ein Reſultat jener urſprünglichen Vollkommenheit iſt. Denn wir haben nur ein böſes Gewiſſen, theils in ſofern wir die Möglichkeit eines beſſeren einſehn, und dieſes alſo auf eine andere Art in uns eingebildet iſt, theils in ſofern wir überhaupt ein Gewiſſen haben, d. h. die Forderung einer Zuſammenſtimmung mit dem Gottesbewußtſein in uns aufgeſtellt iſt. Daher erſcheint uns auch, wenn einem Einzelnen in einem Lebensalter, wo das Gottesbewußtſein entwikkelt ſein könnte, oder einem Volk

[1] Röm. 2, 15. [2] Röm. 1, 18. 25.

in einem frühen Zeitalter das Bessere auch auf jene Art noch nicht eingebildet ist, das unvollkommne und die Gewalt des Fleisches nicht als Sünde, sondern als Rohheit und Unbildung. So daß die Sünde sich nur an schon gewordenem Guten und vermöge desselben offenbart, und nur das künftige hemmt. Eben so wenn die Sünde dadurch zum Bewußtsein kommt, daß das
405 Gottesbewußtsein auf eine sinnliche Richtung weniger Wirksamkeit ausübt als auf andre, geht das Bewußtsein derselben auch hervor aus der Vergleichung mit schon gewordenem Guten. Und dies bestätigt sich auch durch das Gegenstükk zu dem bisherigen, indem sich auch in dem höchsten Augenblikk der Frömmigkeit noch eine Spur von Bewußtsein der Sünde verbirgt, weil nämlich das Gottesbewußtsein doch nicht unser ganzes Wesen gleichmäßig durchdringt; und dieses Minimum pflanzt sich denn auch in die folgende Zeit hinüber, weil ein solcher Moment auch nicht gleichmäßige Wirkungen nach allen Seiten zurükklassen kann. Der Zustand der Sündlichkeit sezt also in seinem ganzen Umfang die ursprüngliche Vollkommenheit voraus und ist durch dieselbe bedingt; so daß, wie dieser Begriff die Einheit unserer Entwikklung ausdrükkt, so ihrerseits die Sünde das vereinzelte und zerstükkelte in derselben, wodurch aber jene Einheit keinesweges aufgehoben wird.

3. Könnten wir nun, wie wir die Sünde im Zusammensein mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen zu begreifen vermögen, auch über die Unvermeidlichkeit derselben eine vollständige Gewißheit haben: so würde uns nichts übrig bleiben, als uns bei derselben zu beruhigen. Das natürlichste wäre dann zu sagen, das Bewußtsein, welches wir durch das Bewußtsein der Sünde bezeichnen, sei in seinem ganzen Umfang, auch das verunreinigte und durch Zerspaltung in seiner Eigenthümlichkeit zerstörte Gottesbewußtsein mit hineingerechnet, nichts anders als das durch einzelne Handlungen und Zustände uns vergegenwärtigte Bewußtsein des uns noch fehlenden Guten. Aber diese An-

ſicht, welche mit der Wahrheit der Sünde auch die Nothwendigkeit der Erlöſung aufhebt, läßt überall für die eigenthümliche Thätigkeit eines Erlöſers ſo wenig Spielraum übrig, daß ſie kaum noch für eine chriſtliche gehalten werden kann. Nun aber iſt allerdings ſchon die Gewißheit, mit der wir uns des in einem ausgezeichneten Augenblikk in uns geſezten Guten bewußt ſind, zugleich die Gewißheit von der Vermeidlichkeit aller Momente, in denen derſelbe Grad der Willenskraft nicht nachzuweiſen iſt, und jede rükkgängige Bewegung iſt eine Störung der urſprünglich angelegten; ſo daß die Erfahrung von einem Zurükktreten der Willenskraft und das Bewußtſein von der Vermeidlichkeit der Sünde, ſo wie die Auffaſſung derſelben als einer Störung der Natur in ſo weit eines und daſſelbige iſt. Aber um eine gänzliche Vermeidlichkeit des poſitiven Widerſtandes, den das Fleiſch leiſtet, als etwas mögliches zu ſezen, dazu gehört die Gewißheit einer ſeit dem erſten Hervortreten des Gottesbewußtſeins ſtetig fortgegangenen Entwikklung ſeiner Gewalt bis zu einer abſoluten Stärke, d. h. einer unſündlich entwikkelten menſchlichen Vollkommenheit. Auf dieſer Gewißheit beruht alſo beides gleichmäßig, das volle Bewußtſein der Sünde als einer Störung der Natur, und der Glaube an die Möglichkeit einer Erlöſung durch die Mittheilung der ſo bewährten geiſtigen Kraft. Denn wenn auch unſern vollkommenſten Zuſtänden noch die Spur der Sünde anhängt, und dies die Ausſage unſeres menſchlichen Gemeinbewußtſeins iſt: ſo kann nur derjenige, auf den wir dieſes Gemeinbewußtſein nicht übertragen, und nur ſofern wir es mit Recht auf ihn nicht übertragen, welches Recht eben in der obigen Formel ausgeſprochen wird, eine wahrhaft erlöſende Thätigkeit ausüben [1]. Das Bewußtſein der Sünde aber kommt freilich aus dem Geſez [2]; aber wie dieſes ſelbſt in der Mannigfaltigkeit einzelner Vorſchriften nur eine unvollkommne Darſtellung des Guten iſt, und auch in der Einheit einer allumfaßenden Formel die Möglichkeit 407

[1] Röm. 7, 24. — 8, 2. [2] Ebendaſ. 7, 7.

seiner Befolgung nicht mit darlegt, so bleibt auch die hieraus
408 entstehende Erkenntniß der Sünde theils unvollständig theils zweifelhaft, und nur in der völligen Unsündlichkeit und der absoluten Geisteskräftigkeit des Erlösers, wird uns die vollkommne Erkenntniß der Sünde. Und sie kann uns nur als Störung der Natur erscheinen, da die Möglichkeit vorliegt, daß unter Voraussezung der oben beschriebenen ursprünglichen Vollkommenheit das Gottesbewußtsein sich bis zu der Reinheit und Heiligkeit, die es in dem Erlöser hat, von dem ersten Menschen an stätig hätte entwikkeln können.

§. 69. Wir sind uns der Sünde bewußt theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseit unseres eignen Daseins habend.

1. Das in jedem Einzelnen auf besondere Weise ungleichmäßige Verhalten der verschiedenen Richtungen und Verrichtungen der Sinnlichkeit zu der höheren Geistesthätigkeit ist gegründet in einer, vorläufig wollen wir sagen angebornen, Differenz dieser Richtungen, welche eines Jeden eigenthümliche Persönlichkeit constituiren hilft. Wir sehen aber dergleichen Differenzen theils innerhalb desselben Geschlechts sich fortpflanzen, und so auch bei Bildung neuer Familien aus verschiedenen Geschlechten zusammenarten, theils finden wir sie in großen Massen als Eigenthümlichkeit der Stämme und Völker feststehend. Vermöge dieser Abhängigkeit also der besonderen Gestaltung des einzelnen Lebens von einem großen gemeinsamen Typus, so wie vermöge der Abhängigkeit der späteren Generationen von den früheren liegt der Grund der Sünde eines Jeden höher hinauf in einem früheren als sein eignes Dasein. Daher auch wenn jemand angeborne Differenzen läugnend sie nur der Erziehung zuschreibt, bleibt die Sache dieselbe; indem auch die Erziehungsweise in Neigungen und Erfahrungen gegründet ist, welche dem Dasein des zu erziehenden vorangingen. Sofern hingegen das Hineilen

einer sinnlichen Erregung zu ihrem Ziel ohne sich dem höheren Selbstbewußtsein zu stellen doch unläugbar die That des Einzel- 409
nen ist, muß auch jede einzelne Sünde desselben in ihm selbst begründet sein. Vermittelst der einen Betrachtungsweise unterscheiden wir unsere Gutartigkeit, indem auch manche sinnliche Richtung nicht über das vom Geiste selbst ihnen abgeforderte hinausstrebt, von unserer Bösartigkeit, und sind uns beider als mitempfangener und mitbekommener bewußt; vermöge der andern aber erkennen wir auch in unserer Bösartigkeit unsere Sünde, weil wir sie nämlich, statt sie schon überwunden zu haben durch unsere That, vielmehr selbstthätig fortpflanzen von einem Moment zum andern.

2. Daß der Eine sich mehr zur Betrachtung hinneigt, wobei denn die Wirksamkeit nach außen entweder überhaupt schwach ist, oder wenn auch stark doch roh und ungebildet; ein Anderer hingegen sich ganz auf die Wirksamkeit nach außen wirft, das Denken aber bei ihm entweder überhaupt selten eintritt oder wenigstens stumpf bleibt und verworren: dies rechnen wir auch zu den angebornen Differenzen. Nun wird freilich auch der Erste durch das gemeinsame Leben in das Gebiet der Wirksamkeit hineingezogen, und auch dem Andern werden irgendwie die in dem Gemeingebiet geltenden Ergebnisse der Betrachtung eingebildet werden; aber jene ursprünglichen Differenzen wirken doch fort, und die erwachende Frömmigkeit wird sich bei dem Ersten leichter mit dem Gedanken einigen, die Handlungsweisen aber werden fleischlich bleiben, bei dem Anderen hingegen der Verstand widerstrebend, so daß sich die Sünde in Jedem auf andere Art gestaltet. Wiefern nun diese Verschiedenheit mit eines Jeden natürlicher und aller That vorangehender Anlage zusammenhängt: insofern ist auch die Sünde eines Jeden ihrer Gestaltung nach jenseit seines eignen Lebens begründet. Inwiefern aber doch jeder Moment, sei er nun durch Vorstellung oder Handlung im engeren Sinne erfüllt, doch immer nur durch Selbstthätigkeit zu

410 Stande kommt, auch der welcher, ohnerachtet das Gottesbewußtsein schon aufgeregt ist, dasselbe doch nicht in sich trägt: so ist die Sünde eines Jeden auf gleiche Weise ihrer Wirklichkeit nach auch in ihm selbst begründet.

3. Das nämliche gilt auch von der bei allen Menschen früher als die geistige eintretenden Einwikklung des sinnlichen Lebens, daß sie nicht abhängig ist von dem einzelnen Menschen selbst. Denn das Hineintreten des Ich in diese Welt durch Empfängniß und Geburt kann unser unmittelbares Selbstbewußtsein keineswegs als unsere eigne That erkennen, wenn auch die Speculation bisweilen eben dieses als den ursprünglichsten selbst verschuldeten Abfall darzustellen versucht hat. Vielmehr wie dieser Eintritt überhaupt für jedes spätere Geschlecht bedingt ist durch die That des früheren: so ist auch die durch die frühere Entwikklung der Sinnlichkeit bedingte sündhafte Selbständigkeit derselben jenseit des eigenen Daseins jedes Einzelnen begründet. Ist aber das Gottesbewußtsein einmal als bestimmte wirksame Größe gesezt und eine des Wachsthums fähige: so ist auch jeder Moment, in dem es nicht als jene Größe und mit einem wenn auch nur unendlich kleinen Ueberschuß gegen frühere ähnliche Fälle zum Vorschein kommt, eine in dem Handelnden selbst begründete Hemmung der höheren Thätigkeit und wahrhafte Sünde.

Zusaz. Diese zwiefache Beziehung, welche wir nach allen Seiten nur in verschiedenem Maaß in jedem Bewußtsein der Sünde wiederfinden, ist der eigentlichste und innerste Grund, weshalb die Entwikklung des christlichen Bewußtseins der Sünde in unserer kirchlichen Lehre sich in die beiden Lehrstükke spaltet von der Erbsünde [1] und von der wirklichen Sünde [2]. Auch der wahre Sinn dieser Theilung geht aus dem bisher entwikkelten deutlich
411 hervor. In dem ersten nämlich wird der Zustand der Sünde be-

[1] peccatum originis. [2] peccatum actuale.

trachtet als ein empfangenes und vor aller That mitgebrachtes, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld ſchon verborgen liegt; in dem andern wird er dargeſtellt als erſcheinend in den eignen ſündhaften Thaten die in einem Jeden ſelbſt begründet ſind, in denen aber jenes empfangene und mitgebrachte ſich offenbart. Nur die hergebrachte Bezeichnung iſt auf jede Weiſe unbequem. Denn in der lezten Formel wird freilich das Wort Sünde ganz dem gemeinen Sprachgebrauch gemäß von der eigentlichen That geſezt; allein der Beiſaz wirklich veranlaßt leicht den verwirrenden Nebengedanken als ob die Erbſünde nichts wirkliches wäre, oder wenigſtens als ob es in demſelben Sinne neben der wirklichen Sünde noch eine bloß ſcheinbare oder außer der That liegende gäbe. In der erſten Formel hingegen drükkt das Erb allerdings den Zuſammenhang der ſpäteren Generationen mit den früheren und mit der Erhaltungsweiſe der ganzen Gattung richtig aus; allein das Wort Sünde führt irre, als ob es hier in demſelben Sinne genommen ſei wie in der andern Formel, und dann müßten nur einige wirkliche Sünden eine frühere Begründung haben, andere aber nicht, welches indeß gar nicht die Meinung ſein kann, indem die Erbſünde, die alle wirklichen Sünden jedes Einzelnen mitbedingende und vor aller That hergehende Beſchaffenheit des handelnden Subjectes anzeigt [1]. Daher wäre eine Aenderung dieſer ungenauen in der Schrift auch gar nicht befindlichen Bezeichnungen ſehr zu wünſchen; allein dies muß mit großer Vorſicht eingeleitet werden, wozu allerdings die folgende Behandlung einen Beitrag geben will, und es darf nur 412
durch allmählige Annäherungen ausgeführt werden, wenn man nicht den geſchichtlichen Zuſammenhang der Lehre ganz zerreißen und nur neue Mißdeutungen und Mißverſtändniſſe hervorrufen will.

---

[1] Peccatum enim originis non est quoddam delictum quod actu perpetratur: sed intime inhaeret infixum ipsi naturae substantiae et essentiae hominis. Epitom. Art. 1. p. 577 Ed. Rech.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der Erbſünde.

§. 70. Die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenſeit ſeines eignen Daſeins begründete Sündhaftigkeit iſt in Jedem eine nur durch den Einfluß der Erlöſung wieder aufzuhebende vollkommne Unfähigkeit zum Guten.

Conf. Aug. 2. Docent quod — omnes homines secundum naturam propagati nascuntur . . . sine metu Dei sine fiducia erga Deum et cum concupiscentiâ, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. — Apol. Conf. 1. hic locus testatur nos non solum actus sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam . . ut cum nominamus concupiscentiam non tantum actus seu fructus intelligamus sed perpetuam naturae inclinationem. — Conf. gall. IX. Affirmamus quicquid mens humana habet lucis mox fieri tenebras cum de quaerendo Deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere. Item . . nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit. — Expos. simpl. VIII. Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem . . . qua concupiscentiis pravis immersi . . . nil boni ex nobis ipsis facere imo ne cogitare quidem possumus. — IX. proinde nullum est ad bonum homini liberum arbitrium nondum renato. — Conf. angl. X. Ea est hominis conditio, ut sese
413 naturalibus suis viribus ad fidem convertere et praeparare non possit. Quare absque gratia Dei quae in Christo est ad facienda quae Deo grata sunt nihil valemus. — Repetit. conf. Et haec depravatio est carere iam luce Dei seu praesentiâ Dei quae in nobis fuisset, et est aversio voluntatis nostrae a Deo . . . et hominem non esse templum Dei sed miseram massam sine Deo et sine iustitia.

1. Dieſe Anſicht von der jedem Einzelnen ſchon mitgegebenen Sündhaftigkeit, ſtimmt mit dem eben ſchon entwikkelten vollkommen überein. Denn iſt auch in dem Leben des in die Ge-

meinſchaft mit der Erlöſung aufgenommenen Menſchen, um es ſtreng und genau auszudrükken, kein Augenblikk, in welchem nicht Bewußtſein der Sünde als eines gegenwärtigen und wirkſamen ein weſentlicher Beſtandtheil ſeines Selbſtbewußtſeins wäre, wenn dieſes klar und vollſtändig hervortritt [1]: ſo muß eine Sündhaftigkeit, die auch durch die Kraft der Erlöſung nicht vollſtändig überwunden wird, ſchon deshalb an und für ſich als wahrhaft unendlich betrachtet werden. Und wird durch dieſelben auch die Richtung auf das Gottesbewußtſein verdunkelt und verunreinigt [2], ſo muß der Menſch kraft eines ſo unlautern und unſichern Gottesbewußtſeins, wiewol es auch ſo noch das Beſte in ihm iſt, durchaus unfähig ſein, nur ſolche Zuſtände nicht nur zu entwikkeln, ſondern auch nur mit Bewußtſein anzuſtreben, die mit dem worauf jene Richtung eigentlich geht zuſammenſtimmten. Führt nun die chriſtliche Frömmigkeit alles, was mit dem Gottesbewußtſein in irgend einer Beziehung ſteht, auf Sünde oder Gnade zurükk [3]: ſo müſſen wir auch alles, was in unſern Zuſtänden nicht Sünde iſt, auch nur unſerm Antheil an der Erlöſung zuſchreiben, und dieſe allein für das anerkennen, wodurch jene Unfähigkeit aufgehoben werden kann.

2. Wenn wir nun aber auch dieſe Unfähigkeit zwiſchen den 414
beiden Endpunkten des Wollens und Vollbringens [4], zwiſchen denen alle eigentliche Selbſtthätigkeit eingeſchloſſen iſt, ohne Einſchränkung zugeben, ſofern nämlich unter dem Guten nur das durch das Gottesbewußtſein beſtimmte verſtanden wird: ſo darf man doch die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht auch ſo weit ausdehnen, daß ſogar die Fähigkeit die Erlöſung in ſich aufzunehmen dem Menſchen müßte abgeſprochen werden, denn dieſe iſt das wenigſte, was noch in der zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen gehörigen Richtung auf das Gottesbewußtſein

[1] S. §. 62, 1. §. 64, 1. 2. [2] §. 8, 2. [3] S. §. 62.
[4] Phil. 2, 13. vgl. 4, 13.

geſezt ſein kann [1]. Somit wäre alsdann von allen höheren Gaben, welche die Vorzüge der menſchlichen Natur ausmachen, und an welchen alles, wodurch ſich der Menſch vom Thier unterſcheidet, einigen Antheil haben muß, nichts vorhanden, ſondern ſie wären ſo ganz erſtorben, daß man eigentlich ſagen müßte, die Menſchen würden ohne die menſchliche Natur geboren, welches doch, indem es ausgeſprochen wird, ſich ſchon widerlegt. Die Behauptung aber, daß auch dieſe Fähigkeit verloren gegangen ſei [2], will ſelbſt mit unſerm Glauben an die Erlöſung nicht ſtimmen. Denn die Fähigkeit, die dargebotene Gnade in ſich aufzunehmen, iſt die unnachläßliche Bedingung aller Wirkſamkeit derſelben, ſo daß ohne ſie entweder auch keine Verbeſſerung des Menſchen möglich iſt, oder es wird, damit ſie möglich werde, noch etwas anderes vorausgeſezt, nämlich eine ſolche bei gänzlicher Paſſivität des Menſchen vorgehende Umſchaffung des Menſchen, wodurch nur erſt jene Fähigkeit in ihm hervorgebracht wird. Aber dieſe könnte ja dann gleich auf das Ganze gerichtet, und auf dieſelbe Weiſe die vollkommne Heiligung des Menſchen bewirkt werden, wodurch denn die Erlöſung überflüſſig würde. Daher können wir jene Unfähigkeit nur auf die Selbſtthätigkeit in dem

[1] Vgl. Conf. belg. XIV. die beiden Aeußerungen: Adeo ut ipsi (homini) tantum exigua illorum (donorum omnium quae a Deo acceperat) vestigia remanserint, und: Nulla enim intelligentia nec voluntas conformis est divinae, nisi quam Christus in illis fuerat operatus.

[2] Solid. declar. II. p. 656. ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae capax esse possit. — Doch wird auch dieſes wie leicht zu erachten, wenigſtens ſo weit es mit unſerer Behauptung in Widerſpruch ſteht, wieder zurükgenommen durch das folgende p. 671. Hoc Dei verbum etiam nondum ad Deum conversus externis auribus audire aut legere potest. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

engeren und eigentlichen Sinn beziehn, nicht eben ſo auch auf die Empfänglichkeit; und wenn man die lebendige Intusſusception will Anfang der Mitwirkung nennen, ſo würden wir, daß die Erbſünde den Menſchen auch an allem Anfangen und Mitwirken in geiſtigen Dingen hindere [1], nicht unbedingt zugeben. Uebrigens aber iſt das Geſchäft der lebendigen Empfänglichkeit kein Anfangen, ſondern zuerſt muß dasjenige herankommen, was aufgenommen werden ſoll, und ſo auch iſt es eigentlich kein Mitwirken, ſondern ein ſich der Wirkung hingeben. Unſere Behauptung hat auch alle Einladungen des Erlöſers für ſich, als welche ſich an dieſe Empfänglichkeit wendeten, und nicht minder die allgemeine Praxis der Verkündiger des Reiches Gottes, welche immer die Menſchen aufforderten, die Gnade Gottes in ſich aufzunehmen. Ja wenn man auch von der Vorausſezung einer ſich unaufhörlich ſteigernden Verſchlimmerung ausgeht, muß man doch 416
mit Auguſtin [2] zugeben, daß dabei immer noch etwas von dem urſprünglichen Guten in der menſchlichen Natur übrig bleiben muß.

3. Sorgfältig aber hat man auch immer innerhalb des Gebietes der Selbſtthätigkeit die Unfähigkeit auf dasjenige beſchränkt, was die chriſtliche Frömmigkeit allein für gut im eigentlichſten Sinne anerkennt; womit zugleich zugeſtanden iſt, daß es einen Gegenſaz des löblichen und tadelnswürdigen giebt, welcher gar nicht von dem Verhältniß des Menſchen zur Erlöſung abhängt; vielmehr wie auch der Unbegnadigte dies löbliche an ſich haben kann, ſo iſt auch der Begnadigte ſich bewußt, es ohne die Hülfe

[1] Sol. decl. p. 643. Repudiantur . . qui docent . . hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni . . reliquum habere, capacitatem videlicet . . in rebus spiritualibus aliquid inchoandi operandi aut cooperandi.

[2] Enchirid. XII. Quamdiu itaque natura corrumpitur inest ei bonum quo privetur . . quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam.

der Gnade erworben zu haben. Es ist auch ganz angemessen, dies ganze Gebiet durch den Ausdruk bürgerliche Gerechtigkeit, das Wort im weiteren Sinne genommen, zu bezeichnen. Denn theils hat alles, was dem durch das Gottesbewußtsein bestimmten und bewirkten am nächsten steht, eine volksmäßige Beziehung, und Instanzen, die man hiegegen anführen könnte, werden immer nur scheinbar sein; theils kann auch der bürgerliche Gemeingeist an die auf das Gemeinwesen sich beziehenden menschlichen Handlungen und Zustände nicht den Maaßstab des Gottesbewußtseins anlegen, sondern er kann nur die vaterländische Gesinnung in möglichster Reinheit und Vollkommenheit fordern. Diese aber, wenn sie gleich die vollständigste Verläugnung der einzelnen Persönlichkeit hervorzubringen vermag, ist doch immer nur die Selbstliebe des Volks oder Staats als einer zusammengesezten Person, und kann mit Leidenschaftlichkeit und Ungerech-
417 tigkeit aller Art gegen die, welche außerhalb dieses Vereins sind, verbunden sein, wenn nicht der Eigennuz oder die Ehrliebe des Gemeinwesens, welche wiederum Eigenliebe sind, des Gegentheil fordern. Daher auch das beste auf diesem Gebiet, sofern es unabhängig von der Kraft des Gottesbewußtseins besteht, nur zur fleischlichen Gesinnung Weisheit und Gerechtigkeit gerechnet werden kann. Viel zu viel aber wird schon zugegeben und ein Hauptstükk der christlichen Frömmigkeit sehr verdunkelt, wenn man jene Unfähigkeit nur auf die sogenannten Werke der ersten Tafel beschränkt, als ob nur diese der Mensch nicht ohne Zusammenhang mit der Erlösung vollbringen könnte; die Werke der zweiten Tafel aber ganz dasselbige wären mit jener bürgerlichen Gerechtigkeit, welche der Mensch auch ohne den göttlichen Geist zu leisten vermag. Vielmehr sind diese Werke, so wie der Christ allein sie als Erfüllung des göttlichen Gebotes ansehn kann [1], keinesweges nur äußere und fleischliche, sondern wahrhaft geistige Werke, welche nur vermöge eines wirksamen und gereinigten Gottesbewußtseins mög-

[1] Matth. 22, 37 — 39. ergänzt durch Joh. 13, 34. und Kolos. 3, 23.

lich ſind, ſo daß in dieſer Beziehung zwiſchen Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächſten kein Unterſchied zu machen iſt [1].

§. 71. Die Erbſünd eiſt aber zugleich ſo ſehr die eigene Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, daß ſie am beſten als die Geſammtthat und Geſammtſchuld des menſch- 418
lichen Geſchlechtes vorgeſtellt wird, und daß ihre Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlöſungsbedürftigkeit iſt.

Conf. aug. II. Quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur. — Apol. conf. I. Quodsi has tantas vires habet humana natura . . quorsum opus erit gratiâ Christi? Ibid. II. Quia igitur . . omnes sunt sub peccato . . ideo data est promissio iustificationis propter Christum. — Conf. Basil. VIII. Atque haec lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope nisi divina per Christum curari potuerit. — Conf. gallic. XI. Credimus hoc vitium vere esse peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matris delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat. — Conf. belg. XV. Credimus quod peccatum originis ita foedum et execrabile est coram Deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. — Art. Smalc. Si enim ista (sc. hominem posse naturalibus viribus mandata Dei servare) approbantur, Christus frustra mortuus est, cum nullum peccatum aut damnum sit in homine pro quo mori eum oportuerit. — Conf. Bohem. IV. Necessum esse ut omnes norint infirmitatem suam, quodque se ipsos modo nullo servare possint, neque quicquam habere praeter Christum, cuius fiducia sese redimant ac liberent. — Epitom. artic. p. 575. Affirmamus quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat. — Reiicimus . . dogma quo asseritur peccatum originale tantummodo reatum et debitum

[1] Feſtzuhalten iſt daher der ganz allgemeine Ausdruck bei Melanchth. loc. theol. (de lib. arb.) Non potest voluntas exuere nascentem nobiscum pravitatem, nec potest legi Dei satisfacere. — (de pecc.) Peccatum originis est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis ne possint vere obedire legi Dei.

esse ex alieno delicto . . in nos derivatum. — Solid. decl. p. 639. Et propter hanc corruptionem . . natura aut persona hominis lege Dei accusatur et condemnatur . . nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur. — Melanchth. loc. p. 94. Propter quam corruptionem nati sunt rei.

1. In nicht wenigen dieſer ſymboliſchen Stellen und bei
419 vielen Glaubenslehrern bekommt die Theſis freilich das Anſehen, als ob die allen Menſchen mitgeborene Sündhaftigkeit, grade in ſofern ſie etwas von anderwärts her empfangenes iſt, doch eines Jeden eigene Schuld ſein ſolle, und zwar eine Schuld, welche unendliche Strafwürdigkeit in ſich ſchließt, ſo daß auch die größte Menge der wirklichen Sünden zu der Strafwürdigkeit nichts hinzufügen könne, welcher ein Jeder ſchon jener ſogenannten Krankheit wegen unterliegt. Und man muß es natürlich finden, daß der Saz unter dieſer Geſtalt von Vielen geläugnet iſt, welche die Erbſünde lieber für ein Uebel erklärt haben, um nicht etwas als Schuld anzuerkennen, was ganz jenſeit des eigenen Thuns liegt. — Allein dieſe Wendung in das unglaubliche, dieſen zurükkſtoßenden und widrigen Ton bekommt der Saz auch nur dann, wenn man widernatürlich und gegen die richtige und eigentlich wol allgemein anerkannte Regel [1] die Erbſünde aus ihrem Zuſammenhang mit der wirklichen Sünde herausreißt. Und nicht in dem Sinne will dies verſtanden werden, als wäre die Erbſünde nicht eher Schuld, als bis ſie in wirkliche Sünden ausbricht, indem ja der Umſtand, daß es noch an Gelegenheit und an äußerer Anreizung zur Sünde gefehlt hat, den geiſtigen Werth des Menſchen nicht erhöhen kann; ſondern ſo, daß ſie der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem Einzelnen iſt; ſo daß eben nur noch etwas außer ihm und nicht etwas neues in ihm hinzuzukommen braucht, damit die wirklichen Sünden ſich entwikkeln. Ein rein empfangenes iſt die Erbſünde nur in dem Maaß, als die Selbſtthätigkeit des Einzelnen noch nicht

[1] Melanchth. loc. p. 110. Itaque semper cum malo originali simul sunt actualia peccata.

iſt; ſie hört auf, es zu ſein in dem Maaß als dieſe ſich entwikkelt. Bis dahin und in ſofern wird ſie mit Recht die verurſachte[1] genannt, weil ſie ihre Urſache außer ihm ſelbſt hat. Al- 420
lein wie jede Anlage in dem Menſchen durch Ausübung Fertigkeit wird, und als ſolche wächſt: ſo wächſt auch die mitgeborne Sündhaftigkeit durch die von der Selbſtthätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung. Dieſer wachſende dem urſprünglich mitgebrachten gleichartige Zuſaz nun, nemlich auch beharrlicher innerer Grund der ſündlichen Handlungen, iſt alſo, wenngleich auf der andern Seite Wirkung der wirklichen Sünde doch in dieſer Beziehung als verſtärkte Sündhaftigkeit immer noch der wirklichen Sünde, die aus ihr hervorgehn wird, vorangehend, mithin auch noch Urſünde, nur nicht mehr bloß verurſachte ſondern ſelbſt gewirkte und, wie die erſte Sünde des erſten Menſchen die gewöhnlich durch dieſen Ausdrukk bezeichnet wird, verurſachende Urſünde[2], weil ſie nämlich in jedem ſelbſt und in andern die wirkliche Sünde hervortreibt und vermehrt. Iſt nun dieſe ſpätere aus der eigenen Selbſtthätigkeit erwachſene Sündhaftigkeit mit der urſprünglich mitgebornen eine und dieſelbe: ſo folgt auch, daß ſo gut die hinzugekommene in ihm aus ſeinen freien an die urſprüngliche anknüpfenden Lebensacten entſtanden iſt, auch die urſprüngliche, welche ohnedies gegen jene immer mehr zurükktritt, und an welche er immer angeknüpft hat, nicht ohne ſeinen Willen in ihm fortwährt und alſo auch durch ihn würde entſtanden ſein. Mithin iſt ſie mit Recht eines Jeden Schuld zu nennen. Man könnte allerdings von dieſem Punkt aus noch ſagen, dies könne nur gelten von den Menſchen, in ſofern ſie ſchon ſelbſt gehandelt haben, keineswegs aber eben ſo auch von den Kindern oder gar den Ungebornen; und ein Unterſchied iſt hier freilich nicht zu verkennen. Wenn es indeß dabei ſein Bewenden hat, daß aus der Erbſünde unfehlbar die wirkliche Sünde hervorgeht:

[1] Peccatum originis originatum.

[2] Peccatum originis originans.

421 ſo iſt alſo auch dieſe ſchon überall, wo menſchliches Leben iſt, innerlich begründet, und der Zuſammenhang, um deswillen die Erbſünde Schuld iſt, beſteht in ihnen eben ſo, wenn er gleich noch nicht zeitlich erſcheint; ſo daß man von ihnen ſagen kann, ſie werden Sünder ſein durch dasjenige, was jezt ſchon in ihnen iſt. Daß ſie es nicht in demſelben Sinn und Maaß ſchon ſind wie die, in welchen die wirkliche Sünde ſchon ſtetig geworden iſt, dies iſt wol niemals ernſtlich bezweifelt worden, zumal hier nur von der Schuld die Rede iſt. Aber dieſer Unterſchied bezieht ſich nicht auf die mitgeborne Sündhaftigkeit; und in ſofern die ſymboliſchen Stellen, in denen von den Kindern die Rede iſt, dieſes vorzüglich ins Licht ſezen wollen, können wir ſie uns auch ganz aneignen.

2. Iſt nun die aller That vorangehende Sündhaftigkeit auf der einen Seite in jedem Einzelnen durch die Sünde und Sündhaftigkeit Anderer bewirkt; wird ſie aber zugleich auch von Jedem durch ſeine eignen freien Handlungen auf Andere fortgepflanzt und in ihnen befeſtigt: ſo iſt ſie ein durchaus gemeinſchaftliches. Ja betrachte man ſie mehr als Schuld und als Werk, oder mehr als Lebensprincip und als Zuſtand: in beider Hinſicht iſt ſie ein durchaus gemeinſchaftliches, nicht jedem Einzelnen abgeſondert zukommend und ſich auf ihn allein beziehend, ſondern in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden; ja ſie iſt nur in dieſer Gemeinſamkeit recht und ganz zu verſtehen. Daher auch die ſie behandelnden Lehrſäze keineswegs als Ausdrükke des perſönlichen Selbſtbewußtſeins aufzufaſſen ſind, mit welchem es hingegen die Lehre von der wirklichen Sünde zu thun hat, ſondern dieſe ſind Ausdrükke des Gemeinbewußtſeins. Dieſe Gemeinſchaftlichkeit iſt eine Zuſammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten in der aufgeſtellten Beziehung. Die eigenthümliche Geſtaltung der Urſünde in jedem Ein-
422 zelnen iſt ihrem Gehalt nach nur ein integrirender Beſtandtheil der Geſtaltung derſelben in dem Lebenskreiſe, welchem er zunächſt angehört, ſo daß ſie, für ſich allein unverſtändlich, auf die übri-

gen Beſtandtheile als ihre Ergänzung hinweiſet. Und dies geht durch alle Abſtufungen des Gemeingefühls durch Familien, Sippſchaften, Stämme, Völker und Menſchenracen, ſo daß die Geſtaltung der Sündhaftigkeit in jeder von dieſen auf die in den andern als auf ihre Ergänzung hinweiſet, und die Geſammtkraft des Fleiſches in ſeinem Widerſtreit gegen den Geiſt, ſofern ſie Grund alles mit dem Gottesbewußtſein unverträglichen in menſchlichen Handlungen iſt, auch nur in dem Geſammtſein aller Zuſammenlebenden aufgefaßt werden kann, nirgend aber ganz in einem Theile, und auch was davon in einem Einzelnen, ſei dies nun ein perſönliches oder ein zuſammengeſeztes Einzelweſen, erſcheint, nicht dieſem allein zuzuſchreiben iſt noch aus ihm allein zu erklären. Daſſelbe gilt aber auch von den Zeiten. Was als die mitgeborne Sündhaftigkeit einer Generation erſcheint, iſt bedingt durch die Sündhaftigkeit der früheren, und bedingt ſelbſt die der ſpäteren; und nur in der ganzen Reihe dieſer Geſtaltungen, wie ſie mit der fortſchreitenden menſchlichen Entwikklung überhaupt zuſammenhängt, iſt auch das ganze in dem Begriff ausgedrükkte Verhältniß gegeben. Eben ſo auch die Zuſammengehörigkeit der Räume und die der Zeiten bedingen ſich beide gegenſeitig und weiſen auf einander zurükk. Und Jeder wird wol leicht bezeugen, daß nur in der Beziehung auf das Geſammtſein ſowol die Vorſtellung von der Sündhaftigkeit der Einzelnen, als auch das Mitgefühl mit derſelben zur Sicherheit und Befriedigung gelangt. Vermöge eben dieſes Zuſammenhanges iſt aber auch jeder Einzelne in dieſer Beziehung der Repräſentant des ganzen Geſchlechts, weil die Sündhaftigkeit eines Jeden auf die geſammte Aller zurükkweiſt ſowol dem Raum als der Zeit nach, und auch die geſammte bedingen hilft ſowol neben ihm als nach ihm. In dieſer Anſicht vereinigen ſich nun auch am leichteſten 423
die verſchiedenen Arten, wie die Urſünde bezeichnet zu werden pflegt, welche alle eine relative Wahrheit haben. Denn Schuld [1]

[1] reatus.

heißt ſie mit vollkommner Richtigkeit nur, wenn ſie ſchlechthin als die Geſammtthat des ganzen Geſchlechts betrachtet wird, indem ſie des Einzelnen Schuld, wenigſtens ſo weit ſie in ihm hervorgebracht iſt, nicht eben ſo ſein kann. Natürliches Verderben [1] heißt ſie in Beziehung auf die urſprüngliche Vollkommenheit, ſofern dieſe in ihrer realen Entwikklung theilweiſe durch die Urſünde aufgehoben wird. Urgebrechen [2], ſofern ſie der unheilbare Grund iſt zu allen in dem Einzelweſen vorkommenden Verbildungen des Verhältniſſes zwiſchen dem Geiſt und den einzelnen Functionen des ſinnlichen Lebens; Urkrankheit [3], ſofern durch ſie in allen geiſtigen Lebensacten ein Element des Todes geſezt iſt. Urübel, in ſofern ſie in dem Einzelnen ein von ſeinem Thun unabhängiger beharrlich wirkender Grund von Lebenshemmungen iſt. Wie ſchwierig es aber iſt, die Erbſünde, ich will nicht ſagen ausſchließend, ſondern nur auch zugleich als Strafe darzuſtellen [4], das leuchtet wol von ſelbſt ein, theils weil die Strafe doch immer ein zugefügtes iſt, Sünde aber niemals ein zugefügtes ſein kann, die Strafe alſo immer etwas ſein muß, was in dem der ſie erleidet nicht Sünde iſt, theils weil bei jeder Sünde, für welche die Erbſünde ſollte Strafe ſein, ſie ſelbſt immer ſchon vorausgeſezt wird, ſo daß zulezt die Strafe müßte vor der Sünde ſein.

424 3. Wenn das Selbſtbewußtſein, deſſen Ausdrukk der bisher entwikkelte Begriff der urſprünglichen Sündhaftigkeit iſt, kein Gemeingefühl wäre, ſondern ein perſönliches in jedem Einzelnen: ſo wäre damit wol nicht nothwendig ein Bewußtſein allgemeiner Erlöſungsbedürftigkeit verbunden, indem ein Jeder ſich zur Verſtärkung der geiſtigen Kraft zunächſt an die Geſammtheit, der er

[1] Corruptio naturae. Von einer andern Bedeutung dieſes Ausdrukks als die hier angenommene wird erſt weiter unten die Rede ſein.

[2] vitium originis. [3] Morbus originis. Man vergleiche über morbus und vitium Cic. Tusc. IV, 13. Ern.

[4] Apol. Conf. I. Defectus iustitiae originalis et concupiscentia sunt poenae.

angehört, würde gewiesen glauben. Daher auch dieses beides mit einander zu gehen pflegt, daß die Erbsünde als gemeinsames geläugnet, und daß der Werth der Erlösung durch Christum geringer angeschlagen wird. Und nicht fester wäre dieser Zusammenhang auch, wenn die ursprüngliche Sündhaftigkeit in uns sein könnte, ohne daß wir davon ein Bewußtsein hätten, indem nämlich das Bewußtsein der Sünde entweder gar nicht hervorträte oder nur in Folge der jedesmaligen wirklichen Sünde, und nur auf diese bezogen würde. Denn so wäre Jeder zunächst an sich selbst gewiesen, von den schwächeren Momenten nämlich an die vorausgesezten stärkeren. Allein dies ist nur möglich, wo das Gottesbewußtsein noch gar nicht entwikkelt oder die Richtung darauf durch Mittheilung erwekkt ist, also nicht im Gebiet des Christenthums und der christlichen Verkündigung. Nur wo das Gottesbewußtsein einmal aufgenommen ist, da wird ihm auch unter den Elementen des Selbstbewußtseins der Vorrang eingeräumt und die Herrschaft desselben angestrebt: und wo dieses geschieht, da muß auch der Widerstreit des Fleisches als etwas stetiges die Wirklichkeit einzelner Sünden bedingendes zum Bewußtsein kommen. Werden wir uns nun über diesen Widerstreit erst recht klar, wenn wir ihn als unserm zu dem des menschlichen Geschlechts erweiterten Selbstbewußtsein angehörig betrachten: so muß entweder das Anstreben jenes Vorrangs für das Gottesbewußtsein aufgegeben werden, oder das Bedürfniß einer außer dem Gebiet jenes erweiterten Selbstbewußtseins gestellten Hülfe entstehn, mithin auch entweder eine Ergebung in die unüberwindliche Vergeb- 425
lichkeit jenes Strebens oder eine Ahndung jener Hülfe. Daher die Angemessenheit jener Darstellung, welche mit dem ersten Bewußtsein der Sünde unter Zutritt des Gottesbewußtseins auch die erste Ahndung der Erlösung verknüpfte. Wie nun auch in der evangelischen Kirche von Anfang an beides mit einander verbunden worden ist, das ist aus den eben angeführten Stellen klar. Eben so aber auch wie beides zusammenhängt, die Ueberzeugung daß Kräfte, welche über das schon von jeher gegebene menschliche

Gemeinbewußtſein hinausgehen, nicht könnten für uns und unter uns in Bewegung geſezt werden, und der Entſchluß ſich mit dieſem ohne eigentliche Erlöſung zu behelfen, um wenn auch nur bis auf einen gewiſſen Grad den Widerſtand des Fleiſches zu überwinden.

4. Dieſer natürliche Zuſammenhang zwiſchen dem Bewußtſein der allgemeinen urſprünglichen Sündhaftigkeit und dem der Nothwendigkeit einer Erlöſung wird aber nicht ohne großen Nachtheil der ächten chriſtlichen Frömmigkeit unterbrochen und anders gelenkt, wenn man das Bewußtſein von der Strafwürdigkeit der Erbſünde dazwiſchen ſchiebt. Denn wenn man unter der Strafe nicht das Steigern der Sünde ſelbſt verſteht — welches doch in einer teleologiſchen Glaubensweiſe nur als Schuld und Sünde aufgefaßt werden kann, ſo daß jene Beziehung hier nicht natürlich iſt — ſondern das aus der Sünde ſich entwikkelnde oder in Bezug auf die Sünde geordnete Uebel: ſo iſt ein erſt durch das Bewußtſein der Strafwürdigkeit vermitteltes Gefühl von der Nothwendigkeit der Erlöſung nicht mehr ſo rein als das bisher beſchriebene. Offenbar nämlich iſt dieſes der Fall, wenn die Strafwürdigkeit nur um der Strafe ſelbſt willen aufgeſtellt wird, und die Meinung iſt, daß durch die Furcht vor der Strafe das Bedürfniß der Erlöſung von der Sünde gewekkt
426 oder wenn auch nur verſtärkt werden ſoll. Denn der Zuſtand der Sündhaftigkeit wird dann nicht weggewünſcht, um die Hemmung des Gottesbewußtſeins aufzuheben und dieſem Raum zu machen, ſondern um beſtimmte Zuſtände des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins ſicher zu ſtellen und die entgegengeſezten zu verhüten; der Widerſtand des Fleiſches wird nur um der fleiſchlichen Folgen willen nicht gewollt, und die Erlöſung wird eben ſo nur um der fleiſchlichen Folgen willen gewollt, wobei ſonach die eigentliche Frömmigkeit ganz zurükktritt. Nun kann man ſich freilich auch denken, daß weniger an die Strafe ſelbſt gedacht werden ſolle als an die Würdigkeit geſtraft zu werden, und daß nicht ſowol

Furcht vor der Strafe erregt werden ſolle als Scheu davor, die Strafe zu verdienen. Allein auch ſo wird doch immer das Verhältniß zu dem Sinnlichen als der Maaßſtab für das Geiſtige aufgeſtellt, indem vorausgeſezt wird, daß wenn Einem an und für ſich nicht daran gelegen wäre, das Gottesbewußtſein zur Herrſchaft zu bringen, er wenigſtens durch die Betrachtung bewogen werden könne, daß er ſonſt als ein des ſinnlichen Wohlbefindens unwürdiger erſchiene. Und hiedurch wird die chriſtliche Frömmigkeit nicht minder gefährdet als durch jenes. Deshalb haben wir auch dieſe Vorſtellung hier gar nicht aufgenommen; man ſieht aber aus den angeführten ſymboliſchen Stellen im Vergleich mit dieſer Entwikklung, wie weſentlich es ihnen iſt, aus dem Bewußtſein der Sündhaftigkeit das Bedürfniß der Erlöſung abzuleiten, wie leicht man aber ohne dieſen Zuſammenhang zu zerſtören die eingeſchobene Vorſtellung von der Strafwürdigkeit der Erbſünde übergehen kann. Dieſer Vorſtellung aber iſt ein anderer Ort angewieſen, wo ſie behandelt werden wird.

§. 72. Wenn wir die bisher entwikkelte Vorſtellung auch nicht gerade ſo auf die erſten Menſchen übertragen können: ſo iſt doch kein Grund vorhanden, die allgemeine 427
Sündhaftigkeit aus einer in ihrer Perſon durch die erſte Sünde mit der menſchlichen Natur vorgegangenen Veränderung zu erklären.

1. Dieſer Saz, welcher lediglich abwehrend iſt, und über die Entſtehungsweiſe der Sünde in dem erſten Menſchen nichts feſtſezen zu wollen verſpricht, ſezt voraus, daß wir hierüber unſerer erſten Erklärung [1] zufolge keinen eigentlichen Glaubensſaz können aufzuſtellen haben. Denn wenn wir unſer Selbſtbewußtſein auch zu dem des ganzen menſchlichen Geſchlechtes erweitern, und es ſo mit dem Gottesbewußtſein in Verbindung bringen

[1] Vgl. §. 15.

können; so können wir doch die ersten Menschen grade in Bezug auf dasjenige in ihnen, was bestimmt und genau damit zusammenhängt, daß sie nicht geboren waren sondern geschaffen, nicht in diese Gemeinschaft des Selbstbewußtseins aufnehmen, weil das ihrige in sofern dem unsrigen entgegengesezt ist. Wäre nun von der Sünde im weiteren Verlauf ihres Lebens die Rede, so verschwindet die Differenz je länger je mehr; anders aber in Beziehung auf eine Sündhaftigkeit, welche aller That vorangehn soll. Können wir nun hierüber kein Mitgefühl mit dem ersten Menschen haben, und haben wir also kein Selbstbewußtsein über diesen Gegenstand darzulegen: so giebt es auch keinen Glaubenssaz hierüber aufzustellen [1]. Hätten wir aber davon, wie sich die Sündhaftigkeit in ihnen zu ihrem Geschaffensein verhalte, eine anderweitige Kenntniß, sei es nun eine speculative oder mehr eine geschichtliche: so müßte dann freilich zugesehen werden, wie sich diese zu unsern Glaubenssäzen stelle; und sofern die Kenntniß nicht rein geschichtlich, sondern mit eignen Voraussezungen
428 und Combinationen durchflochten wäre, könnten dann, wie hier geschieht, Verwahrungen aufgestellt werden, damit nicht ein Christ unwissentlich Lehrmeinugen producire, welche mit seinem Glauben nicht zusammenstimmen. Unser Bewußtsein der Sünde nun und dessen Verbindung mit dem Verlangen nach einer Erlösung wird unmittelbar immer dasselbe bleiben, mag es sich mit den ersten Menschen verhalten haben wie es wolle, wenn nur nicht behauptet wird, daß sie, so lange Erzeugung und Erziehung der Nachkommen ihr Werk gewesen, noch gar nicht gesündigt hätten; denn alsdann würde mehr aus dem Gebiet unseres erweiterten Selbstbewußtseins ausgeschlossen, indem die Elemente der ursprünglichen Sündhaftigkeit erst allmählig könnten zusammengetreten sein. Wird aber angenommen, daß sie damals schon gesündigt hatten: so konnten auch schon ihre nächsten Nachkommen wie wir eine vor aller eignen That hergehende Sündhaftigkeit haben, die jen-

[1] Vgl. §. 60, 1.

ſeit ihres eignen Daſeins gegründet war. Und hieran haben wir genug, wenn wir es auch zu keiner anſchaulichen Vorſtellung davon bringen, wie die Sündhaftigkeit von den erſten Menſchen auf ihre Nachkommen übergegangen ſei und noch fort übergehe. Wie denn auf dieſe auch unſere ſymboliſchen Bücher nicht beſondern Werth legen, welche wenn ſie auch den Verluſt der Unſündlichkeit für alle Nachgeborene von dem Entſtehen der Sünde in den erſten ableiten [1], ſich doch in weitere Erläuterungen über die Art und Weiſe dieſes Einfluſſes theils gar nicht einlaſſen, theils die Frage gradezu abweiſen [2].

2. Die Frage hingegen wie nach entwikkeltem Gottesbewußtſein die Sünde in den erſten Menſchen entſtanden ſei, iſt 429
wenn auch nicht unmittelbar aus dem Intereſſe der chriſtlichen Frömmigkeit doch eine höchſt natürliche. Offenbar aber können wir ſie nicht für ſie mit derſelben Sicherheit wie für uns durch die hier ausgeführten Säze beantworten. Denn wir können uns zuerſt keine anſchauliche Vorſtellung davon machen, wie in ihnen die ſinnlichen Functionen früher eine Macht geworden als die geiſtigen, da ſie von Anfang an auf einer Stufe geſtanden haben müſſen, derjenigen gleich auf welcher in den Geborenen auch der Geiſt ſchon eine Macht iſt. Sollen wir nun das Gottesbewußtſein ſich von innen heraus in ihnen entwikkelnd denken oder auch vermittelſt einer wir wiſſen nicht recht wie vorſtellbaren Gemeinſchaft mit Gott: ſo iſt kein Grund zu denken, warum es ſich als ruhendes Bewußtſein ſtärker und ſchneller als Impuls aber träger und ſchwächer ſollte ausgebildet haben. Zumal da wir bei einer ſolchen Entwikklung von innen heraus überhaupt nicht Urſache haben im allgemeinen eine ungleiche Fortſchreitung des Ver-

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I.

[2] Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ad uno ab alterum propagari.

ſtandes und Willens anzunehmen, wie da wo der eine durch mitgetheilte Vorſtellungen der andre durch vorgefundene Sitten ungleichen Vorſchub bekommen können; und eine den erſten Menſchen anerſchaffene Einſeitigkeit können wir uns — mit Ausnahme der geſchlechtlichen — weder in dieſer noch einer andern Hinſicht vorſtellen, indem ſich ſonſt nicht aus ihnen als einem Inbegriff der menſchlichen Natur die Fülle von entgegengeſezten Geſtalten, welche uns jezt die Erfahrung darbietet, hätte entwikkeln können. Verläßt uns nun hier der Natur der Sache nach die Analogie: ſo kommt es auf den Verſuch an den Anfang der Sünde in den erſten Menſchen ohne ſchon vorhandene Sündhaftigkeit zu erklären. Allein dieſer Verſuch ſcheint auch nicht gelingen zu können, mag man nun die Erzählung von der erſten Sünde buchſtäblich nehmen oder mag man ihr einen allgemeinen bedeutſamen Charakter beilegen. Die herrſchenden Erklärungen ſind, der Menſch habe geſündigt durch Verführung des Satans [1] und durch Mißbrauch ſeines freien Willens [2]. Beides läßt ſich ſchwerlich für dieſen Fall ganz von einander trennen, weil immer die Sünde ein Mißbrauch des freien Willens iſt. Je mehr aber dabei der Thätigkeit des Satans zugeſchrieben wird, um deſto mehr nähert ſich die Verführung der Zauberei oder der Gewalt, um deſto weniger iſt aber überhaupt That da mithin auch um deſto weniger Sünde. Je weniger aber Verführung des Satans, um deſto weniger iſt ohne ſchon vorhandene Sündhaftigkeit auszukommen, indem Mißbrauch des freien Willens doch für ſich kein Erklärungsgrund iſt, ſondern etwas angenommen werden muß, was zum Mißbrauch hintrieb. Will man nun hier gleich auf die Einflüſterungen des Satans zurükkgehn: ſo könnten dieſe doch nicht gewirkt haben, wenn in der Seele nicht ſchon etwas vorhanden war, was eine Leich-

[1] Conf. belg. XIV. verbis et imposturis diaboli aurem praebens. Vgl. Gerh. loc. th. T. IV. p. 294. sq.

[2] Augustin Enchirid. 30. Homo libero arbitrio male utens et se perdidit et ipsum.

tigkeit in sinnliche Begierde überzugehen in sich schloß; und eine solche Hinneigung zur Sünde muß also schon vor der ersten Sünde in den ersten Menschen gewesen sein, weil sonst auch keine Verführbarkeit stattgefunden hätte. Es hilft auch nicht, wenn man die erste Sünde in mehrere Momente spaltet, um zu einem möglichst kleinen als ihrem ersten Anfang zu kommen [1]; denn wenn doch von einer bestimmten That die Rede ist, so 431
muß man auch nach dem fragen, woraus sich die ganze That erklären läßt. Und dieses wird niemals gefunden werden können, wenn man einen Zustand voraussezt, in welchem es keine Selbstthätigkeit des Fleisches gab sondern das Gottesbewußtsein allein eine Macht war, weil dann weder eine sündliche Begierde in dem Menschen selbst entstehen konnte, noch der Satan ihnen glaublich machen daß Gott etwas aus Neid könne verboten haben, sondern das Vertrauen zu Gott mußte vorher zerstört sein. War aber dieses schon zerstört, so war auch das Ebenbild Gottes schon verloren [2] mithin auch die Sündhaftigkeit schon vorhanden, sei sie nun unter der Gestalt des Stolzes [3] zu denken oder anderswie. Das lezte bliebe also, die erste Sünde zu erklären aus einem solchen Mißbrauch des freien Willens, welcher in seinem Innern keinen Grund gehabt hätte, das heißt daß er das Böse gewählt hätte ohne Bestimmungsgründe. Dieses aber müßte entweder vor aller Ausübung des Guten geschehen sein, weil auch durch

---

[1] Luther zu Gen. 3, 3. findet den Anfang der Sünde darin, daß Heva Gottes Wort fälschet und zu Gottes Gebot das Wörtlein vielleicht hinzu thut. Als ob dieses sündlich wäre wenn nicht schon die hervorbrechende lüsterne Begierde dabei zum Grunde gelegen hätte. — Andere wie Lyra bleiben mehr bei der sinnlichen Lust selbst stehen, und betrachten das Anschauen des Baumes als den Anfang der Sünde; wovon ganz das nämliche gilt.

[2] Non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est. Ambros. Hexaëm. VI, 18.

[3] Augustin d. Gen. c. Man. II, 22. Videmus his verbis per superbiam peccatum esse persuasum.

die kürzeste schon eine Fertigkeit würde bewirkt worden sein, welche beim Mangel entgegenstehender Bestimmungsgründe sich müßte thätig bewiesen haben, so daß die Sünde alsdann die erste freie That müßte gewesen sein, was doch am allerwenigsten zugegeben werden kann, oder es müßte in den ersten Menschen überhaupt durch Wiederholung keine Fertigkeit haben entstehen können; dann wäre aber überhaupt eine Befestigung im Guten und eine Zunahme der Macht des Gottesbewußtseins für sie unmöglich gewesen [1] was im Widerstreit ist mit jeder Vorstellung von
432 ursprünglicher Vollkommenheit des Menschen. — Diese Schwierigkeit sich die Entstehung der ersten Sünde zu vergegenwärtigen, ohne daß man Sündhaftigkeit zum Grunde lege, wird noch möglichst vermehrt durch die Umstände in welchen wir nach der mosaischen Erzählung die ersten Menschen erblikken. Denn theils kann man sich Verführung oder Mißbrauch des freien Willens am wenigsten vorstellen bei einer großen Einfachheit des Lebens und Leichtigkeit die natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen, weil in einem solchen Zustande kein Reiz eines einzelnen Gegenstandes von ausgezeichneter Wirkung sein kann. Anderntheils kann man sich doch einen unmittelbaren Umgang mit Gott auf keine Weise denken ohne verstärkte Liebe zu Gott und ohne vermehrte Erkenntniß Gottes, durch welche die Menschen doch gegen die Einflüsse unsinniger Vorspiegelungen müßten sicher gestellt worden sein. Dieses ist auch schon von Alters her [2] anerkannt worden, und man muß wegen der großen Leichtigkeit des Nichtsündigens, jemehr man sich an die Erzählung buchstäblich hält, auch eine um so größere Hinneigung zur Sünde als schon vorhanden anneh-

---

[1] Origen. in Matth. X, 11. *Πάλιν τε αὖ οὐκ ἂν ἀρετὴς καὶ ἀμεταμελήτου φύσεως ὢν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπέστρεφεν ἂν, μετὰ τὸ χρηματίσαι δίκαιος ἐκ τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, ἐπὶ τὸ ποιῆσαι ἀδικίαν.*

[2] Augustin de corr. et grat. XII. Adam et terrente nullo et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio non stetit in tanta non peccandi facilitate.

men. Auf eine indirecte Weiſe ſcheinen dies auch diejenigen anzunehmen, welche ſich ſo ausdrükken, daß Gott den Menſchen nicht vor einem freiwilligen Gehorſam habe im Guten beſtätigen wollen [1]. Denn wenn die Beſtätigung im Guten ein beſonderes Werk Gottes hätte ſein müſſen, und nicht vermöge der in die menſchliche Natur gelegten Kräfte ein Werk der Uebung: ſo ſezt dies freilich die ſchon oben erwähnte Unfähigkeit Fertigkeiten zu erwerben voraus, zugleich aber doch auch, daß ohne jene beſon- 433
dere göttliche Hülfe die geiſtige Kraft auch in jedem Moment eben ſo gut hätte können zu gering ſein gegen einen ſinnlichen Antrieb.

3. Hiemit hängt aber zuſammen, daß abgeſehen von derjenigen verſchlimmernden Kraft, welche auch von unſerm Zuſtande angeborner Sündhaftigkeit aus die wirkliche Sünde dadurch ausübt, daß die Neigung ſich durch die Gewohnheit verſtärkt, in den erſten Menſchen aus der erſten Sünde nichts beſonderes und neues gefolgt iſt; ſondern was auch in unſern ſymboliſchen Büchern als Folge davon dargeſtellt wird [2], das muß ſchon vor der erſten Sünde vorausgeſezt werden. Denn der Verſtand muß ſchon verfinſtert geweſen ſein ganz nach heidniſcher Weiſe, um die Lüge, daß Gott dem Menſchen die Erkenntniß des Guten beneide, aufzunehmen; und der Wille muß ſchon keine Kraft mehr gehabt haben auch dem ſchwächſten Reiz zu widerſtehen, wenn der Anblikk der verbotenen Frucht eine ſolche Gewalt ausüben konnte. Ja von Gott losgeriſſen muß Adam ſchon vor ſeiner erſten Sünde geweſen ſein, als welcher, da ihm Eva von der Frucht reichte, davon genoß, ohne auch nur des göttlichen Verbots zu gedenken, und dieſes ſezt alſo ſchon daſſelbige Ver-

---

[1] S. Gerhard loc. th. T. IV. p. 302.

[2] Conf. helv. IX. post lapsum intellectus obscuratus est, voluntas vero ex libera facta est serva. — Conf. belg. XIV. Homo se ipsum verbis Diaboli aurem praebens . . . a Deo, qui vera ipsius erat vita, penitus avulsit totamque naturam suam corrupit.

derben der Natur voraus, wie auch unverdorbene Natur nicht könnte der Lüsternheit mit ausdrükklicher Zurükkweisung des göttlichen Gebotes gefröhnt haben. Und schwerlich wird man behaupten können, daß diese Folgerung lediglich an der buchstäblichen Auslegung der mosaischen Erzählung hafte; sondern wie man sich auch die erste Sünde denken möge, immer wird man
434 schon etwas sündliches voraussezen müssen, und ein ähnliches Verfahren wie das hier befolgte in Anwendung zu bringen haben, wenn man sie genetisch vorstellen will. Ist nun aber die menschliche Natur in den ersten Menschen schon vor der ersten Sünde so gewesen, wie sie sich hernach in ihnen selbst und in den Nachgebornen zeigt: so kann man nicht sagen, daß durch die erste Sünde die Natur sei verändert worden, sondern von dieser Behauptung der symbolischen Bücher werden wir abweichen müssen. Denn es kann niemanden zugemuthet werden vorzustellen, daß in einem einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben, da die Ausdrükke Einzelwesen und Gattung ihre Bedeutung verlieren, wenn nicht eben so gut alles, was nach einander als was zugleich in dem Einzelwesen zu finden ist, aus dem Wesen der Gattung erklärt und begriffen werden kann. Denn entweder wäre nur von Anfang an die Gattung falsch bestimmt worden und müßte anders bestimmt werden, wenn in einem unter sie gehörigen Einzelwesen sich etwas zeigte, was der früheren Bestimmung widerspräche; oder die Identität des Einzelwesens wäre nur scheinbar. Und noch weniger läßt sich denken, daß eine solche Umwandlung der Natur solle die Wirkung einer That des fraglichen Einzelwesens selbst gewesen sein, da es ja immer nur mit der Natur seiner Gattung handeln kann, niemals aber auf dieselbe. Daher ist auch kaum möglich diese Vorstellung festzuhalten, ohne dem Teufel dabei einen Antheil einzuräumen, aber dann eben so schwer wenn dieses zugegeben ist, noch die manichäische Abweichung [1] zu

[1] S. §. 22.

vermeiden. Denn ſteht einmal feſt, daß eine Veränderung einer beſtimmten Natur nicht könne durch ſie ſelbſt bewirkt werden; ſo kann auch der Erfolg zwiſchen dem Menſchen und dem Teufel nur ſo getheilt werden, daß man die Thätigkeit dabei dem lezten, 435
und dem erſten nur das leidentliche oder die Empfänglichkeit zuſchreibe. Aber dann muß man auch weiter zugeben, es ſei nur eine Sprachverwirrung, wenn die Individuen ſollten dieſelben geblieben ſein jenen Erfolg nur eine Veränderung der Natur zu nennen; und das richtigere ſei zu ſagen, daß diejenige menſchliche Natur, welche Gott urſprünglich erſchaffen, durch die erſte Sünde vom Teufel zerſtört ſei, die neue Natur aber ſei in demſelben Maaß wie die erſte Sünde das Werk des Teufels, weil die von Gott erſchaffene Natur ſich bloß leidentlich verhalten habe, um ſich von jener durch den Teufel bewirkten Veränderung ganz durchdringen zu laſſen. Dagegen, daß alsdann natürlich die durch die Erlöſung zu bewirkende entgegengeſezte Umänderung abermals eine Zerſtörung der bisherigen Natur iſt, haben diejenigen wenig einzuwenden, welche doch behaupten, die jezige Natur des Menſchen habe nicht einmal die Fähigkeit, die Erlöſung in ſich aufzunehmen [1]. Alles dieſes aber ſowol das leidentliche Verhalten des Menſchen bei der ſeine Natur zerſtörenden Thatſache, als auch die dem Teufel beigelegte Gewalt, das Werk Gottes zu zerſtören und das ſeinige ſo an die Stelle zu ſezen, daß eine ganze bewohnte Welt durch daſſelbe mitregiert werde, ſind die beſtimmteſten Uebergänge in das manichäiſche. Wogegen das, was man um dieſen Zuſammenhang der Flacianiſchen Lehre zu zerſtören entgegnet [2], gar wenig Haltung zu haben ſcheint. Denn einerſeits iſt die bloße Möglichkeit nichts, als nur durch den

[1] Solid. declar. II. p. 656.

[2] Solid. decl. p. 648. Asserimus id ipsum esse Dei opus, quod homo aliquid cogitare loqui agere operari potest . . . quod vero cogitationes verba facta eius prava sunt . . . hoc originaliter et principaliter est opus Satanae.

Uebergang in die Wirklichkeit, und wenn der Menſch jezt nur
ſündlich und verkehrt handeln kann, dieſe Selbſtbeſtimmung zum
436 Böſen aber das Werk des Satans iſt: ſo beſteht auch das noch
übrige Werk Gottes nur, ſofern es durch das Werk des Satans
in Bewegung geſezt wird als ein Organ von dieſem, iſt alſo
auch nur ſcheinbar daſſelbe. Andrerſeits war doch nicht nur das
Vermögen denken, reden und handeln zu können das urſprüng-
liche Werk Gottes, ſondern der dieſe Vermögen in Bewegung
ſezende freie Wille; iſt nun dieſer verloren, ſo beſteht auch das
Werk Gottes nicht mehr. Dieſer Schwierigkeit, auf dem betre-
tenen Wege alles manichäiſche zu vermeiden, hat wahrſcheinlich
diejenige Vorſtellungsweiſe ihren Urſprung zu verdanken, welche
zwar auch eine durch die erſte Sünde mit der menſchlichen Na-
tur vorgegangene Veränderung annimmt, ſie aber mehr auf leib-
lichem Wege bewirken läßt [1]. Um zu vermeiden, daß nicht die
Veränderung, nämlich der Verluſt der Macht des Gottesbewußt-
ſeins ſchon vorausgeſezt werden müſſe, wird kein ausdrükkliches
göttliches Verbot vorangeſchikkt; aber dann iſt auch nicht zu ta-
deln, daß die erſten Menſchen dunkeln Empfindungen keine Ge-
walt einräumen wollten, und der Entſchluß dieſe zu überwinden,
bei welcher Veranlaſſung er auch gefaßt worden wäre, könnte
nicht für einen ſündlichen gelten. Und ſo wäre die auf den Ge-
nuß der Frucht gefolgte durch deſſen Wirkung auf den menſch-
lichen Körper vermittelte geiſtige Verſchlimmerung des Menſchen
ohne alle Sünde erfolgt, und die allgemeine Sündhaftigkeit wird
aus dem Uebel abgeleitet, welches mit dem Weſen einer teleolo-
giſchen Glaubensweiſe ſtreitend nicht für chriſtlich angeſehen wer-
den kann, zumal auch ein zur rechten Zeit dargebotenes mate-
rielles Gegengift die Erlöſung könnte überflüſſig gemacht haben.
Daher iſt dieſes nothwendig feſtzuhalten, daß die Vorſtellung von
einer durch die erſte Sünde der erſten Menſchen entſtandenen
437 Veränderung der menſchlichen Natur nicht in die Reihe derjenigen

[1] Reinhard Dogm. §. 75. — 80.

Säze gehört, welche Ausdrükke unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins ſind. Je weniger wir nun ſchon früher [1] Grund fanden, den erſten Menſchen vor der erſten Sünde einen hohen Grad frommer Sittlichkeit und frommer Erleuchtung zuzuſchreiben, und je weniger es gelingen will, ſich die erſte Sünde von einem ganz unſündlichen Zuſtande aus zu erklären, um deſto mehr fällt auch alle Veranlaſſung weg, eine in der menſchlichen Natur vorgegangene Veränderung anzunehmen; und es wird um ſo mehr Grund ſein, dieſe Vorſtellung fahren zu laſſen, als ſie doch zu keiner Anſchaulichkeit gebracht werden kann, und nur auf der einen Seite jene manichäiſche Abweichung erzeugt, auf der andern aus Furcht vor dieſer viele Chriſten zu der pelagianiſchen hinübertreibt, daß ſie lieber die abgeſehen von der Erlöſung allgemeine Unfähigkeit aller Menſchen zum Guten abläugnen, als ſie aus einer ſolchen Veränderung ableiten wollen. Die Unhaltbarkeit jener Vorſtellung wird noch auf eine beſondere Weiſe erhellen, wenn wir auf die ſtrengen die ſymboliſche Theorie rein ausdrükkenden Formeln der älteren Dogmatiker zurükkgehn [2]. Denn gleich die erſte Formel „das Einzelweſen verdirbt die Natur" bringt recht zur Anſchauung, wie in dieſem Act, falls die Natur, welche durch denſelben verderbt wurde, gut war, das Einzelweſen nicht mehr kann gut geweſen ſein, weil Gutes nicht kann Gutes verderben; war aber die Natur ſchon ſchlecht, ſo wurde auch das Verderben nicht erſt durch die Handlung der Perſon bewirkt. So wie im andern Fall, wenn das Einzelweſen nicht mehr gut war, weil es, indem es die Natur verdarb, ſchlecht handelte, die 438
Natur aber noch gut war, weil ſie verdorben werden ſollte, ſich auch alles ſchlecht handeln aller ſpäteren Einzelweſen muß erklä-

[1] S. §. 61.

[2] Quenstedt Syst. theol. p. 913. Tribus autem modis fit peccatum quando persona corrumpit naturam, ut factum ab Adamo et Eva, quando natura corrumpit personam, ut fit inpropagatione peccati originis, quando persona corrumpit personam, ut fit in peccatis actualibus.

ren lassen, ohne daß die Natur schon braucht verdorben gewesen zu sein. Dann bliebe also alles Verderben in dem Gebiet der lezten Formel, daß nämlich die Einzelwesen sich — selbst und unter einander — verderben, welches auch offenbar eine zureichende Beschreibung aller Sünde ist, welche jemals im menschlichen Geschlecht zum Vorschein kommt, wobei aber die Natur ganz aus dem Spiele bleibt; wogegen wenn die Natur als schon verderbt angenommen wird, nicht mehr davon die Rede sein kann, das Einzelwesen zu verderben, als welches schon das Verderben der Natur in sich tragen muß. Soll endlich die zweite Formel, daß die Natur den Einzelnen verdirbt, auf die Fortpflanzung der ursprünglichen Sündhaftigkeit gehn: so ist allerdings wahr, daß die Einzelnen nur so werden können wie die Natur ist, aber sie werden so von Anfang an, und der Ausdrukk bleibt unrichtig, weil sie erst unverdorben müßten gewesen sein, um verdorben zu werden. Und dies erregt noch neue Bedenken gegen die erste Formel, weil nicht zu denken ist, daß das Einzelwesen sollte der Natur mehr anthun können, als die Natur ihm. Wollte man aber auch, und zwar allgemein, annehmen, die Natur verderbe die Einzelwesen: so würde, da die Natur doch nirgend ist als in der Gesammtheit der Einzelwesen, eine vierte Formel folgen, daß nämlich die Natur sich selbst verderbe, eine Formel, bei welcher, was er sich eigentlich denke, schwerlich jemand wird nachweisen können.

4. Wenn also an der Person der ersten Menschen keine Veränderung in der menschlichen Natur vorgegangen ist durch die erste Sünde, sondern was sich aus derselben entwikkelt haben soll, auch schon vor ihr vorausgesezt werden muß; und wenn dies nicht nur für den Fall irgend einer bestimmten ersten Sünde
439 gilt, sondern immer worin sie auch bestanden haben möge, eben dasselbe Verhältniß aber auch bei jedem Einzelnen statt findet: so ist die allgemeine jeder wirklichen Sünde der Nachgeborenen vorangehende Sündhaftigkeit auch nicht sowol von der ersten Sünde der ersten Menschen abzuleiten, als sie vielmehr dasselbige ist mit

dem, was auch in jenen schon der ersten Sünde voranging, so daß durch ihre erste Sünde die ersten Menschen nur die Erstlinge der Sündhaftigkeit sind. Unsre symbolischen Bücher nehmen freilich jene Ableitung an [1], aber wir können bei so bewandten Umständen um so weniger verpflichtet sein, ihnen hierin zu folgen, als unser Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit, wie wir es oben [2] entwikkelt haben, ein unmittelbar innerliches ist, diese Abstammung derselben aber nur eine äußerliche Notiz sein kann, von der jenes innere weder irgend abhängt, noch irgend durch sie verstärkt werden kann. Allein an jenem inneren hängt aber auch das Bewußtsein unserer Erlösungsbedürftigkeit, und also ist jene Ableitung auf keine Weise ein Glaubenselement. Und da auch die Bekenntnißbücher großentheils sich in gar keine nähere Erörterung über die Art und Weise dieser Ableitung einlassen [3]: so könnten wir nur bedenklich werden, wenn diese Ableitung in der Schrift in Verbindung mit eigentlichen Glaubens- 440
sätzen vorkäme. Allein dies scheint in der Hauptstelle, welche man hiebei anzuführen pflegt [4], nicht der Fall zu sein. Denn von der Entstehung der Sünde ist nur die Rede zur Erläuterung der Lehre von der Wiederbringung des Lebens durch Christum, und der Vergleichungspunkt ist auch nur der, daß beides von Einem herrührt und ausgeht. So stellt er freilich alle Sünde als ab-

---

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I. u. a. m.

[2] §. 70.

[3] Ausdrüklich heißt es Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ab imo ad alterum propagari. — Aehnlich Calvin. Instit. II. 1, 7. Neque in substantia carnis aut animae causam habet contagio: sed quia a Deo ita fuit ordinatum, ut quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul et perderet. Wo man deutlich sieht, es kommt ihm vorzüglich darauf an Erklärungen abzulehnen, welche mit unchristlichem in Verbindung stehen könnten.

[4] Röm. 5, 12—21.

hängig dar von dem ersten Anfang derselben, mithin als ein stetiges, so daß mit Adams Sünde schon diese ganze Stetigkeit der Sünde einschlüssig gesezt war, und wenn Adam sie hätte zu vermeiden gewußt, wir sie auch würden haben vermeiden können. Nimmt man nun hinzu den früheren Ausspruch, daß der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist, weil sie alle selbst gesündiget haben; und bemerkt man, wie Paulus zwar die Sünde Adams und derer, welche nicht nach der Aehnlichkeit Adams gesündiget haben, unterscheidet, aber doch alles in Eine Verdammniß zusammenfassend, was Adam zu derselben beigetragen, als ein geringes darstellt gegen das, was Christus zur Aufhebung der Sünde gethan: so stimmt dieses alles sehr wohl damit, daß die Gesammtsünde die Gesammtthat des Geschlechts ist von dem Ersten beginnend, welche nur durch die auch über das ganze Geschlecht sich verbreitende Wirksamkeit Christi kann aufgehoben werden. Auf ähnliche Weise stellt auch andrerseits Paulus [1] Adam und Christum gegenüber; wie er denn auch bezeugt [2], daß die Sünde noch auf dieselbe Weise in uns entsteht und die Gesinnung verunreinigt werden kann, wie es bei Eva geschah; woraus denn folgt, daß durch das Zurükkgehen auf den ersten Menschen für die Erklärung der Sündhaftigkeit nichts besonderes gewonnen wird, und daß es auch in jenen Stellen nur darauf an-
441 kam, das Verhältniß zwischen dem früheren und späteren gehörig zu beachten. — Daher können wir gern aller jener künstlichen Theorien entrathen, welche auch vorzüglich nur die Tendenz haben, das göttliche Recht in der Zurechnung der Sünde Adams und deren Bestrafung an den Nachkommen ins Licht zu sezen. Dies ist um so annehmungswürdiger, als sie theils wie die daß alle Menschen als in Adams Dasein eingeschlossen [3], auch an sei-

[1] 1 Kor. 15, 21. 22. [2] 2 Kor. 11, 3.

[3] Ambros. in Rom. V. Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa. — Ex eo igitur cuncti peccatores quia ex ipso omnes sumus. — Hieron. in Hos. VI, 7. Et ibi in paradiso omnes praevaricati sunt in me in similitudinem praevaricationis Adam.

ner Sünde Theil gehabt hätten, auf eine bestimmte Theorie über den Ursprung der einzelnen Seelen zurükkgehn, und es uns auf unserem Gebiet an allem Grund und allen Mitteln fehlt, eine solche aufzustellen; theils wie die, welche das göttliche Gebot auf eine höchst willkührliche Weise als einen in Adams Person mi dem ganzen menschlichen Geschlecht geschlossenen Bund betrachten, von dessen Verlezung also die rechtlichen Folgen auch die Erben treffen, das Verhältniß zu Gott und die göttliche Zurechnung unter den Begriff eines äußeren Rechtsverhältnisses bringen, welches hernach auch auf die Auffassung des Erlösungswerkes den nachtheiligsten Einfluß ausübt. Auf die höchste Spize wird diese Ansicht gestellt, wenn man zugleich annimmt, was freilich oft gesagt worden und allgemein verbreitet, aber doch ganz willkührlich und völlig unbegründet ist, daß wenn die ersten Menschen nur die erste Prüfung rühmlich bestanden hätten, ihnen keine zweite würde vorgelegt worden sein, sondern sie und wir mit ihnen dann aller Versuchung auf immer würden überhoben geblieben sein. Vielmehr wie die in der mosaischen Erzählung angegebene Versuchung eine sehr geringe ist, so repräsentirt sie auch nur die einfachsten und ursprünglichsten Verhältnisse, und es liegt in der 442
Natur der Sache, daß, je mannigfaltiger die Kräfte des Menschen in Anspruch genommen wurden, und je verwikkelter seine Verhältnisse, um desto gefährlichere Versuchungen mußten ihm entstehn; und nichts scheint widersprechender als zu behaupten, der Erlöser hätte in seinem Leben können versucht werden, Adam aber und Eva, wenn sie im ersten Kampf gesiegt hätten, würden unversuchbar geworden sein. Wie denn auch dieses schon an sich mit allem, was wir von göttlichen Verfahrungsweisen inne werden können, im grellsten Widerspruch steht, daß Gott sollte in einem solchen Umfang das Geschick der ganzen Gattung von einem einzigen Moment abhängig gemacht haben, der in die Hände zweier unerfahrener Individuen gelegt war, welche auch von einer solchen Wichtigkeit desselben keine Ahndung hatten.

5. Lassen wir nun auf der einen Seite diese Vorstellung

von einer mit der menſchlichen Natur ſelbſt vorgegangenen Veränderung fahren, bleiben aber auf der andern Seite dabei, daß der allgemeine Zuſtand der Menſchen eine Unfähigkeit zum Guten ſei: ſo folgt, daß dieſe auch ſchon vor der erſten Sünde in der menſchlichen Natur gelegen habe, und daß alſo die jezt angeborene Sündhaftigkeit auch für die erſten Menſchen etwas urſprüngliches geweſen ſei. Dies geben wir auch zu; nur iſt es ſo zu beſtimmen, wie es mit der ebenfalls anerſchaffenen urſprünglichen Vollkommenheit vereinbar iſt, und ſo daß der Zuſtand der erſten Menſchen zu aller Zeit in der Analogie mit dem unſrigen geweſen ſei, wie wir ihn oben [1] beſchrieben haben. Keineswegs alſo verwandeln wir deshalb die Vorſtellung von einem längeren oder kürzeren Zuſtand vollkommen lebendiger Frömmigkeit in die, daß die erſte freie That nach erwachtem Gottesbe-
443 wußtſein die Sünde geweſen ſei, was ohnedies ſchon durch das oben geſagte [2] abgeſchnitten iſt. Vielmehr iſt mit dem Erwachen des Gottesbewußtſeins auch der Anfang des Guten geſezt, der auch nicht ohne Folgen bleiben konnte [3], welche ſich nach der erſten Sünde noch wirkſam zeigten. Aber es mußte dann auch für ſie eine Zeit kommen, wo nach irgend einer Seite hin die Sinnlichkeit ſich ſo verſtärkte, daß ſie eben ſo leicht ſiegen konnte als beſiegt werden. Denn wenn wir auch nicht gehalten ſein können, uns eine anſchauliche Vorſtellung von dem erſten Menſchen in ſeinem nothwendigen Unterſchiede von uns zu bilden: ſo giebt es doch zwei Stükke, worin er uns gleich geweſen, und woran wir auch bei ihm die Entſtehung der Sünde knüpfen können. Denn wenn gleich nicht die Einſeitigkeiten der perſönlichen Conſtitution, ſo ſind doch die Einſeitigkeiten des Geſchlechts

[1] S. §. 80. 81. 85. 86. [2] §. 67, 2.

[3] Hugo d. St. V. Opp. III. f. 181. Paradisus est locus inchoantium et in melius proficientium, et ideo ibi solum bonum esse debuit, quia creatura a malo initianda non fuit, non tamen summum. Womit natürlich zuſammenhängt, daß, ſo bald die Sünde doch zum Vorſchein kam, auch der paradieſiſche Zuſtand überhaupt aufhören mußte.

auch in ihnen geweſen; und wenngleich wir uns bei ihnen nicht auf dieſelbe Weiſe ein Zurükkbleiben des Willens hinter dem Verſtand denken können, ſo ſind ſie doch — wäre es auch bei einem einfachen Leben nur in geringerem Grade — dem Wechſel der Stimmungen unterworfen geweſen, in welchem ſich vorübergehend wenigſtens eine ſolche Ungleichheit der Willenskraft nach verſchiedenen Seiten hin offenbart, woraus ſich das Entſtehen der Sünde und das Bewußtſein derſelben vollkommen begreift. — War nun das durch dieſe urſprüngliche Sündhaftigkeit bedingte erſte Erſcheinen der Sünde in den erſten Menſchen ſowol an und für ſich ein einzelnes und geringes als auch beſonders ohne einen umändernden Einfluß auf die menſchliche Na- 441
tur: ſo war doch das Wachſen der Sünde vermittelſt der unter die Form der Erzeugung geſtellten Vermehrung des menſchlichen Geſchlechtes ſchon in dem erſten Hervorbrechen der Sünde, mithin in der urſprünglichen Sündhaftigkeit ſelbſt, begründet. Und dies iſt in Bezug auf die Erlöſung ſo zu faſſen, daß ohne das Eintreten eines von jener Sündhaftigkeit freien Elementes in die Geſammtheit nichts anders wäre zu erwarten geweſen, als daß die der menſchlichen Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtſein in ihrer Wirkſamkeit immer wieder wäre verunreinigt, und alles ſich geiſtig entwikkelnde immer wieder in die Botmäßigkeit des Fleiſches wäre herabgezogen worden. Was endlich die moſaiſche Erzählung betrifft: ſo kann es zu Folge der Grenzen, welche wir der Glaubenslehre geſtekkt haben, gar kein Gegenſtand für dieſelbe ſein, feſtzuſezen, wie jene Urkunde auszulegen ſei, und ob ſie ſich als Geſchichte ergebe oder als Lehrſage. Ohne aber in dieſes Geſchäft der Auslegungskunſt und der Kritik einzugreifen, können wir, wie auch ſchon alte Kirchenlehrer gethan [1], den Gebrauch davon machen, daß wir die all-

[1] Augustin. de Gen. c. Man. II. 21. Etiam nunc in unoquoque nostrum nil aliud agitur, cum ad peccatum delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente muliere et viro.

gemeine Geſchichte von der Entſtehung der Sünde, wie ſie immer und überall dieſelbe iſt, daran zur Anſchauung bringen; und an dieſer ſinnbildlichen Eigenſchaft haftet für uns die Allgemeingültigkeit dieſer Urkunde. Denn wir finden darin auf der einen Seite an der Eva die durch jede äußere Anregung leicht zu entwikkelnde Fürſichthätigkeit und ſomit Empörung des ſinnlichen Theils durch den Gegenſaz gegen ein göttliches Gebot in volles Licht geſtellt, dabei aber bemerklich gemacht, wie damit zugleich
445 eine nur zu leicht zu bewirkende Verunreinigung des ſchon entwikkelten Gottesbewußtſeins verbunden war. Auf der andern Seite zeigt ſich an Adam, wie leicht die Sünde auch ohne beſondere Ueberwältigung der Sinne nachahmend aufgenommen wird, wie aber dieſes eine Gottvergeſſenheit, ſei es auch aus bloßer Zerſtreuung, vorausſezt. Bringen wir ferner die Geſchichte mit den hier aufgeſtellten Begriffen von urſprünglicher Vollkommenheit und urſprünglicher Sündhaftigkeit in Verbindung: ſo ſtellt ſie durch den Zuſammenhang mit dem früheren und ſpäteren zugleich im allgemeinen dar, wie ſich außerhalb des Gebietes der Erlöſung das Gute nur mit dem Böſen entwikkelt, und wie unter dieſes Gute eben auch die für die Entwikklung des Menſchen unentbehrliche Erkenntniß des Gegenſazes zwiſchen gut und böſe gehört. Denn es iſt hinreichend angedeutet, daß vor der Sünde dieſe Erkenntniß nicht gegeben war; und leicht läßt ſich dies dahin ergänzen, daß der Menſch auch nur, ſofern dieſer Mangel fortdauerte, ohne Sünde bleiben konnte.

6. Sezen wir nun an die Stelle des Gegenſazes zwiſchen einer urſprünglichen Natur und einer veränderten Natur die Vorſtellung einer abgeſehen von der Erlöſung überall ohne Ausnahme ſich ſelbſt gleichen menſchlichen Natur; und an die Stelle des Gegenſazes zwiſchen einer eine Periode des erſten menſchlichen Daſeins ausfüllenden urſprünglichen Gerechtigkeit und einer in der Zeit entſtandenen Sündlichkeit, mit welcher und durch welche jene Gerechtigkeit verſchwunden wäre, eine unzeitliche überall

und immer der menſchlichen Natur anhaftende Urſündlichkeit, welche mit der ihr mitgegebenen urſprünglichen Vollkommenheit zugleich beſteht, jedoch ſo, daß aus dem Zuſammenſein und ſich entwikkeln beider an und für ſich keine Thatgerechtigkeit entſtehen kann, ſondern nur ein Schwanken zwiſchen verunreinigten geiſtigen Beſtrebungen und wachſender ausgebildeter Sünde; ſezen wir endlich an die Stelle des Gegenſazes zwiſchen einer ur- 446
ſprünglichen Schuld und einer mitgetheilten die einfache Vorſtellung einer für Alle gleichen ſchlechthin gemeinſamen Schuld: ſo können wir die kirchlichen Ausdrükke, in denen am kürzeſten dieſes Lehrſtükk in ſeiner Beziehung auf das folgende zuſammengefaßt wird, folgendermaßen beſtimmen und ergänzen. Zuförderſt nämlich geben wir allerdings zu eine allgemeine Zurechnung der erſten Sünde, welche nämlich auf dem Bewußtſein beruht, daß, welches menſchliche Individuum auch das Loos getroffen hätte das erſte zu ſein, es ebenfalls die Sünde würde begangen haben. Wie denn auch der erſte Menſch, wäre er ein Nachgeborner geweſen, zu der eben beſchriebenen Verſchlimmerung würde beigetragen haben, und alſo eben ſo gut als jeder Andere die Schuld davon trägt. Ferner, wenn die kirchliche Lehre die erſte Sünde des erſten Menſchen ausſchließlich die verurſachende Urſünde nennt, die ſündliche Beſchaffenheit aller übrigen Menſchen aber die verurſachte, indem nämlich die Anlage und innere Richtung mit demſelben Namen genannt wird wie die That ſelbſt: ſo tragen wir dies über auf das allgemeine Verhältniß zwiſchen jedem früheren Geſchlecht und ſeinem nächſtfolgenden, und behaupten, daß immer und überall die wirkliche Sünde des frühern die hervorbringende Urſünde für das ſpätere iſt; die Sündhaftigkeit des ſpätern iſt aber, weil es deſſen wirkliche Sünden erzeugt, auch Urſünde, wegen ihrer Abhängigkeit aber von der Sünde des früheren iſt ſie hervorgebracht, mithin zuſammen hervorgebrachte Urſünde. Endlich ergänzen wir auch noch einen Mangel, indem wir die wirkliche Sünde in ihrem Verhältniß zur Urſünde ebenfalls theilen in verurſachende und verurſachte. Denn auf der einen Seite ſtellt

dies das Verhältniß der zugleich lebenden dar, indem die wirkliche Sünde derer, welche selbstthätiger und erregender in der Gemeinschaft auftreten, die verursachende ist, die der leidentlicheren aber
447 die verursachte. Auf der andern Seite aber ist die Gesammtsünde jedes Geschlechts auch wieder verursachend für die Sündhaftigkeit des künftigen, so wie sie selbst auf der von dem frühern Geschlecht verursachten Ursünde beruht. Und in diesem geschlossenen Kreise von Begriffen zeigt sich die Sünde überhaupt, aber besonders auch die Ursünde, als die Gesammtthat und Gesammtschuld des ganzen Geschlechts.

Zweites Lehrstük.

Von der wirklichen Sünde.

§. 73. Aus der Erbsünde geht in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervor.

Melanchth. loc. th. p. 123. Semper cum peccato originali sunt peccata actualia. — Augustin. c. Julian. Lex ista quae est in membris . . . manet in carne mortali . . . quia operatur desideria contra quae dimicant fideles. — Conf. Gall. XI. Dicimus praeterea hanc perversitatem semper edere fructus aliquos malitiae et rebellionis, adeo ut etiam qui sanctitate excellunt quamvis ei resistant, multis tamen infirmitatibus et delictis sunt contaminati quamdiu in hoc mundo versantur.

1. Dieser Saz ist in der größten Allgemeinheit zu verstehen, indem wir auch Christum auf keine andere Weise von der wirklichen Sünde frei sprechen, als insofern wir ihn zugleich aus dem Zusammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit herausnehmen. In dieser Allgemeinheit ist er aber ein Ausdrukk unseres christlichen Selbstbewußtseins. Denn Jeder weiß es von sich, um so gewisser je lebendiger er sich den Erlöser vergegenwärtigt, daß er selbst in keinem Augenblikk frei ist von Sünde. Aber jeder weiß es nicht aus seiner persönlichen Eigenthümlichkeit her, sondern auf allgemeine Weise, sofern er ein Bestandtheil der Gesammtheit

ist, das heißt mit seinem zum Gattungsbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein, mithin von jedem Andern eben so gut als von 448
sich selbst. Und dies Bewußtsein geht auf das der allgemeinen Sündhaftigkeit zurükk, ja es ist dieses selbst nur von einer andern Seite aus gesehn. Denn die Richtung auf die Sünde, die wir in dem einen innerlich und zeitlos auffassen, wäre doch nichts wirkliches, wenn sie nicht zugleich auch immer erschiene, und wiederum wäre das erscheinende nur etwas uns von außen anklebendes, also keine Sünde, wenn es nicht ein Theil des Erscheinens und Zeitlichwerdens der Ursünde wäre. Und so wie alles, was in dieser angelegt ist, irgendwo erscheinen muß, nach Maaßgabe wie sie selbst verschieden unter die Menschen vertheilt ist: eben so muß sie auch an jeder Bewegung jedes Menschen, in welchem sie ist, einen Antheil haben und etwas darin zur erscheinenden Sünde machen. So daß es in dem ganzen Gebiet der sündigen Menschheit keine einzige ganz vollkommen gute, d. h. rein die Kraft des Gottesbewußtseins darstellende Handlung, und keinen ganz reinen Moment giebt, in welchem nicht doch noch irgend etwas in einem geheimen Widerspruch mit dem Gottesbewußtsein stände.

2. Diesem allgemeinen Bewußtsein aber würde es gar nicht entsprechen, wenn man die wirkliche Sünde auf die Fälle beschränken wollte, wo die Sündhaftigkeit bis nach außen hin auf eine auch Andern wahrnehmbare Weise in aus dem Menschen herausgehenden Thaten hervorbricht. Denn dieses hängt immer von äußeren Bedingungen ab, noch unterschieden von denen, welche einen bestimmten sündlichen Zustand veranlaßt haben. So wie nun diese lezteren, die äußeren Versuchungen, auch nur innere Bewegungen hervorrufen können, welche schon in der Persönlichkeit des Einzelnen vorbereitet sind: so kann die Sündlichkeit des Zustandes keineswegs mehr davon abhängen, ob solche Umstände hinzutreten, welche das äußere Hervortreten begünstigen oder nicht. Ja an für sich wird nicht einmal die Sündlichkeit 449

des Zuſtandes durch das Aeußerlichwerden deſſelben vermehrt; ſondern die wirkliche Sünde iſt ganz als daſſelbige auch da, wo nur innerlich ſündhaftes erſcheint und an einem Moment des Bewußtſeins als Gedanke oder als Begierde Theil hat [1]. Denn ſo wie die Liebe auch ſchon als innere Bewegung die Erfüllung des Geſezes iſt, weil ſie ohnfehlbar bei jeder gegebenen Veranlaſſung hervorbricht in die äußere That: ſo iſt auch die Begierde weungleich nur innerlich ſich regend ſchon die wirkliche Sünde aus demſelben Grunde. Und dies iſt eine Formel, die wenn man nur das Wort Begierde im weiteſten Umfange nimmt, ſich für alle wirkliche Sünde eignet, mit Ausnahme vielleicht derjenigen Fälle, wo uns die Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins nur ſcheint durch Trägheit gehemmt zu werden, wiewol ſich auch dieſe wol laſſen auf die Begierde zurükkführen, welche nur irgend eine Gelegenheit ſich nicht verſchlagen will. Jede Erklärung aber der wirklichen Sünde, ſei ſie nun mehr oder minder allgemein, iſt nur inſofern richtig als ſie auf die zum Grunde liegende Sündhaftigkeit zurükkgeht, und als ſich das Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit leicht damit verbindet [2]. — Wenn wir uns nun gleich die urſprüngliche Sündhaftigkeit, aus welcher alle wirkliche Sünde hervorgeht, als Geſammtthat und Geſammtſchuld des menſchlichen Geſchlechts unter die Einzelnen nach Zeit und Raum nicht gleich und gleichmäßig, ſondern ungleich vertheilt denken: ſo heißt dies nur ſoviel, daß in dem Einen die eine Sünde leicht hervortritt, die andere ſeltener, in dem Andern umgekehrt, je nachdem es für Jeden zu der einen nur eines geringeren Reizes bedarf als zu der andern nach Maaßgabe der perſönlichen Naturanlagen. Keinesweges aber iſt es ſo

[1] Actio pugnans cum lege Dei (Melanchth. l. c.) kann auch eine ſolche noch ganz innerliche Bewegung ſchon genannt werden.

[2] Am wenigſten findet ſich daher das chriſtliche Selbſtbewußtſein zufrieden geſtellt bei ſolchen Erklärungen wie die von Reinhard. peccatum est quaevis aberratio a modo tenendae verae felicitatis. Dogm. §. 75.

zu verstehen, als ob abgesehen von der Erlösung irgend ein einzelner Mensch gegen irgend eine von den verschiedenen Formen der Sünde durch seine Persönlichkeit so sicher gestellt wäre, daß er unmöglich in dieselbe verfallen könnte. Vielmehr wird einem Jeden sein Bewußtsein sagen, daß auf sich selbst zurükkgewiesen weder er selbst noch irgend ein Anderer die völlige Sicherheit gegen irgend eine Art des Bösen in sich trage, indem jeder Aufmerksame soviel Ahndungen und gleichsam Keime von allem Bösen in sich entdekkt, daß wenn nur die Reizung, die überall zur ursprünglichen Sündhaftigkeit hinzukommen muß, um die wirkliche Sünde hervorzubringen, groß genug gesezt werden könnte, alsdann auch jedes Böse in Jedem als wirkliche Sünde, wenngleich nicht jedes habituell sondern nur in einzelnen Fällen, hervortreten würde [1].

§. 74. Es besteht in Bezug auf die Sünde kein Werthunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, daß sie nicht in Allen in demselben Verhältniß zur Erlösung steht.

1. Alle wirklichen Sünden müssen dem bisherigen zufolge für gleich angesehen werden sowol ihrem Wesen und Charakter nach als ihrer Entstehung nach; denn jede ist eine Erscheinung der allgemeinen Sündhaftigkeit, und jede ist ein wenngleich nur momentaner oder partieller Sieg des Fleisches über den Geist. Die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, welche in der Sünde 451
gehemmt wird, kann freilich eine größere oder geringere sein. Ist sie nun größer: so ist auf der einen Seite auch das geistige Leben in welchem ein solches vorkommt kräftiger, und vermöge dieser Kraft ist in einem solchen Leben die Sünde mehr im Verschwinden, mithin kleiner. Wogegen man auf der andern Seite sagen kann, daß wenn die geistige Kraft größer ist, auch der Wi-

[1] Calvin. Institt. II. 3, 3. Omnibus ejusmodi portentis obnoxia est unaquaeque anima.

derſtand des Fleiſches, durch welchen jene überwunden wird, kräftiger ſein muß, mithin die Sünde größer. Bekommen wir alſo für denſelben Fall aus verſchiedenen Geſichtspunkten entgegengeſezte Reſultate: ſo folgt, daß wir entweder alle für gleich erklären müſſen, weil jede aus dem einen Geſichtspunkt die größere aus dem entgegengeſezten die kleinere iſt; oder wir müſſen erſt beide auf einander zurükkführen, und dann ergiebt ſich, daß von einer Beſtimmung des ſündlichen Werthes einzelner Momente nur die Rede ſein kann in Bezug auf des Handelnden Geſammtzuſtand, ſei es nun des Wachsthums oder Verſchwindens der Sündlichkeit, das heißt auf dem Gebiet des chriſtlichen Bewußtſeins mit Bezug auf den Gnadenſtand des Einzelnen, wie unſer Saz es ausſpricht. Abgeſehen hievon und jeden Moment für ſich betrachtet bleibt es richtig, daß die Fürſichthätigkeit des Fleiſches ihn zur Sünde macht, ohne daß der Inhalt einen Unterſchied begründete; denn alle Thätigkeiten des Fleiſches ſind gut, wenn dem Geiſte gehorſam, und alle böſe, wenn losgeriſſen von ihm. Daſſelbige ergiebt ſich auch, wenn wir darauf ſehen, daß der ſündliche Gehalt um deſto größer iſt, je geringfügiger die äußeren Aufforderungen waren, welche nur überwunden zu werden brauchten. Denn auch dieſe ſind nicht für Jeden daſſelbe; ſondern für den Geübteren iſt die nur noch eine geringe, welche für Andere groß iſt und ſchwierig. Sonach giebt es allerdings größere und kleinere Sünden, aber für uns nur mit Bezug auf die Wirkſamkeit der Erlöſung; und
452 aus dieſem Gebiet verbannt alſo die kirchliche Lehre [1] mit Recht den Saz von Gleichheit aller Sünden. An und für ſich aber dürfte er ſich wol vertheidigen laſſen. Wie denn auch die meiſten gewöhnlichen Eintheilungen der Sünde, welche auf jenes Verhält-

[1] Conf. et expos. simpl. VIII. Fatemur etiam peccata non esse aequalia, licet ex eodem corruptionis et incredulitatis fonte exoriantur. — Melanchth. loc. th. p. 126. Ac stoicae illae disputationes execrandae sunt, quas servant aliqui disputantes omnia peccata aequalia esse.

niß keine Beziehung nehmen, zwar eine Verschiedenheit derselben ihrer Gestalt und Erscheinung nach ausdrükken, aber nicht eine Ungleichheit in ihrem eigentlichen Sündenwerth feststellen.

2. Sehen wir nun auf die Verschiedenheiten der wirklichen Sünde, um sie in bestimmte Gruppen zu sondern: so treten uns zuerst die beiden Hauptgestalten entgegen, welche sich auf die beiden Hauptelemente der ursprünglichen Sündhaftigkeit beziehen [1], indem nämlich die wirkliche Sünde dem zufolge bald mehr Aeußerung der Begierde wird, bald mehr positive Verdunkelung, d. h. Verunreinigung des Gottesbewußtseins. Gänzlich können wir beide nicht scheiden, weil immer eine die andere hervorruft; denn wo in einer Gesammtheit eine bestimmte Gestalt der Begierde herrschend hervortritt, da entsteht auch bald eine Umgestaltung des Gottesbewußtseins, um innerlich den Widerspruch zu verstekken. So sezt auch Paulus [2] auseinander, wie beide sich gegenseitig erhöhen; und denkt man sich beide auf dem höchsten Gipfel, die superstitiöse Wuth, welche alle Productionen des gözendienerischen Wahns zusammenhäuft, und die leidenschaftliche Wuth aller losgelassenen Begierden, und erscheint dann gewiß Jedem in beiden ein gleiches Maaß der Verdammlichkeit: so müssen auch schon in ihrer ursprünglichen Wechselwirkung auf einander beide gleich sein. — Was ferner die Eintheilung in äußere und innere Sünden betrifft, so ließe sich gegen das, was schon oben [3] gesagt worden ist um diese Differenz abzuweisen, nur höchstens noch folgendes einwenden. Die äußere Vollbringung einer sündlichen That nimmt eine theilbare Zeit ein, und zerfällt größtentheils in eine Reihe von Momenten. Wie nun offenbar ein anderer Werth eintritt, wenn noch innerhalb dieser Zeit eine Gegenwirkung des Gottes- 453

[1] Apol. Conf. I. aus Hugo de St. V. Originale peccatum est ignorantia in mente et concupiscentia in carne.

[2] Röm. 1, 21 — 26.

[3] Unter 1. dieses §.

bewußtſeins erfolgt: ſo iſt auch — alles übrige gleichgeſezt — der ſündliche Werth einer Handlung deſto größer, je größer die Zwiſchenzeit iſt, in welcher dennoch keine ſolche Gegenwirkung eintrat. Daraus folgt aber nur, daß es ſündliche Handlungen giebt, welche auf eine größere Gewalt der Sünde ſchließen laſſen als andere; aber es folgt keineswegs, daß nicht Jeder ſollte fähig ſein, Handlungen von demſelben Sündenwerth wenn auch nicht von derſelben Art zu begehen. Wogegen auch wieder gewiß bleibt, daß es für Jeden gewiſſe ſündliche oder der Sünde verwandte innere Bewegungen giebt, welche ſich in ihm nie zu äußeren Sünden geſtalten, weil ſie auch innerlich mehr ein Spiel fremder als eigner Gedanken und Erregungen ſind, und daher auch mehr dem Geſammtleben als dem Einzelnen angehören. Aber es wird keinen geben, der etwa nur ſolche aufzuweiſen hätte; und mit Abrechnung dieſer bleibt doch der Unterſchied zwiſchen innerlichen und äußerlichen Sünden mehr ein zufälliger als ein weſentlicher. — Auch wenn man zwiſchen vorſäzlichen und unvorſäzlichen Sünden unterſcheidet, hält man gewöhnlich die erſten im allgemeinen für größer; aber mit Unrecht. Denn
454 unvorſäzliche Sünden, ſofern ſie wirklich noch Handlungen ſind, und nicht bloß Erfolge [1], ſind entweder Sünden der Unwiſſenheit oder der Uebereilung. Iſt nun die Unwiſſenheit gegründet im Mangel an Werthſchäzung der ſittlichen Bedeutung unſerer Handlungen überhaupt, oder die Uebereilung in einer leidenſchaftlichen Richtung, welcher Art es auch ſei; und läßt ſich auf der andern Seite ein vorübergehendes Unvermögen in einem um einem ſinnlichen Antriebe zu widerſtehen beſonders ungünſtig bedingten Augenblikk als ein völlig iſolirter Moment denken, der keinen weiteren Einfluß ausübt: ſo werden vorſäzliche Sünden

[1] In lezterem Falle wären ſie in der That gar keine Sünden, und dahin iſt der Kanon zu beſchränken bei Melanchth. loc. th. p. 117. Nihil est peccatum nisi sit voluntarium. Haec sententia de civilibus delictis tradita est . . sed non transferendum est hoc dictum ad doctrinam Evangelii de peccato.

von dieſer Art geringer ſein als unvorſäzliche von jener. Können nun bald die einen größer ſein bald die andern: ſo ſind an und für ſich betrachtet beide gleich. — Am bedeutendſten iſt unſtreitig in dieſer Beziehung die Eintheilung der Sünden in Todſünden und läßliche Sünden; nur iſt es ſehr ſchwierig, die Bedeutung dieſer Unterſcheidung zu beſtimmen, da die Ausdrükke ſelbſt keinen ſtrengen Gegenſaz enthalten. Einige [1] geben ihnen ganz den Sinn, der in unſerm Saz als der einzige haltbare Unterſchied aufgeſtellt wird, und es bliebe dann nur noch zu erörtern, in wiefern der Begriff der Strafe hiebei mitbeſtimmend 455
ſein muß oder nicht. Sonſt ſteht allerdings durch jene Erklärungen feſt, daß der Unterſchied nur auf dem Verhältniß des Handelnden zur Erlöſung beruhe. Allein dieſe Uebereinſtimmung ſcheint wieder zu verſchwinden, wenn zugleich behauptet wird, auch die in den Zuſammenhang der Erlöſung aufgenommenen könnten Todſünden begehen, nur daß dann dieſer Zuſammenhang aufhöre [2], wovon, ob es als möglich anzunehmen ſei oder nicht, hier noch nicht kann gehandelt werden. Da nun aber die Möglichkeit den Zuſammenhang wieder anzuknüpfen, doch nicht abgeſchnitten werden ſoll: ſo führt dies einerſeits auf die ältere Beſtimmung [3] zurükk, nach welcher nur diejenigen nicht läßlichen Sün-

---

[1] Ibid. p. 332. Haec mala in renatis sunt . . sed quia persona accepta est . . . fiunt huic personae haec mala venialia peccata und p. 123. . . actualia peccata quae in non renatis omnia sunt mortalia. — Am allerbeſtimmteſten ſpricht dies aus Baumgarten Theol. Str. II. 484. Da wir aber ſolches nicht einräumen — nämlich daß mortalia und venialia durch ein discrimen objectivum verſchieden ſein müßten — vielmehr das Verhältniß der verrichtenden Perſon gegen die Verſöhnung Chriſti als den Unterſcheidungsgrund annehmen ꝛc.

[2] Melanchth. ibid. p. 124. Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides.

[3] Augustin. de corr. et grat. 35. Ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem.

den vollkommne Todſünden ſind, zwiſchen welchen und dem Tode keine Wiederanknüpfung des Zuſammenhangs mit der Erlöſung erfolgt, andererſeits macht es noch eine Unterſcheidung zwiſchen den läßlichen Sünden nothwendig, indem auch die Todſünden unter gewiſſen Bedingungen läßliche werden, wodurch denn der innere Unterſchied ganz aufhört. Nehmen wir nun noch dazu, daß von Vielen die Sünde wider den heiligen Geiſt als eine ſolche vorgeſtellt wird, welche jedes Wiederanknüpfen an die Erlöſung unmöglich macht: ſo erhalten wir anſtatt des einfachen Gegenſazes folgende Abſtufung. Läßliche Sünden an und für ſich ſind diejenigen Sünden der Begnadigten, welche in dieſem Leben
456 ſchwerlich vermieden werden [1], und welche die Erlaſſung allezeit mit ſich führen [2]; läßlich werden aber auch alle Sünden der Unbegnadigten, falls ſie ſich bekehren, ſo wie auch alle vorſäzlichen Sünden der Begnadigten, falls ſie ſich wieder bekehren. Todſünden ſind an und für ſich die beiden leztgenannten [3], falls der Zuſammenhang mit der Erlöſung nicht eintritt oder wiederhergeſtellt wird; abſolute Todſünde iſt nur, die Richtigkeit der Erklärung vorausgeſezt, die Sünde wider den heiligen Geiſt. Offenbar aber iſt der Unterſchied zwiſchen den an ſich läßlichen Sünden, wenn ſie doch der Reue und Abbitte bedürfen, und den Todſünden der Begnadigten, welche läßlich werden, indem ſie den verloren gegangenen Gegenſtand vermittelſt der Reue wieder erlangen, auch je geringer die Zwiſchenzeit iſt um ſo weniger merklich. Es würde ſich auch vermöge des Merkmals wider das

[1] Augustin. de spir. et litt. 48. . . . non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur.

[2] Baumg. a. a. O. Denn wiewol wir ſagen, ſie heißen deswegen venialia, weil ſie die Erlaſſung allezeit mit ſich führen.

[3] Melanchth. l. c. Est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam. Ibid. p. 276. nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides.

Gewiſſen auf den zwiſchen vorſäzlichen und unvorſäzlichen Sünden zurükkführen laſſen. Allein da auch im Gnadenſtande, wenn die Erkenntniß der Sündlichkeit gewohnter Zuſtände ſich vervollkommnet, noch immer ein Zurükkbleiben der Willenskraft gegen die Einſicht entſteht: ſo werden auch vorſäzliche Sünden vorkommen, welche weil ſie mit einem Fortſchritt verbunden ſind doch nicht einen gänzlichen Ausfall aus der Gnade bewirken können. Dieſe Entwikklungsweiſe nicht berükkſichtigend behauptet man zu früh, daß der Wiedergeborne nicht mehr wiſſentlich, denn darin liegt ſchon wenigſtens der geringſte Grad des vorſäzlichen, ſündigen könne, wogegen man eigentlich nur nach der Analogie mit dem, was wir von dem Verhältniß des einzelnen Menſchen 457
zur Natur geſagt haben, behaupten ſollte, er könne ſich nicht durch eine einzelne Handlung, auf welche doch die göttliche Gnade auch einen Einfluß hat, ſeines ganzen Gnadenſtandes berauben. Sonach bleibt kein weſentlicher Unterſchied übrig, als der in den Verhältniſſen des Handelnden zur Erlöſung ſeinen Grund hat. Was aber die Sünde wider den heiligen Geiſt anbetrifft, ſo würde dieſe freilich eine Art für ſich ausmachen, aber ſo lange die Auslegung der Schriftſtellen ſtreitig iſt, auf denen der ganze Begriff beruht [1], muß die Glaubenslehre die Ausmittlung der Sache der Auslegungskunſt, ſo wie die Behandlung der Fälle, wo jemand glaubt, dieſe Sünde begangen zu haben, der beſonderen Seelſorge überlaſſen, und kann ſich nicht anmaaßen zu richten, was ſie ſei und in welchen ſie ſei. Allgemein aber muß ſie den Saz, als ob irgend eine Sünde, wenn ſie mit Bezug auf die Erlöſung bereut wird, nicht vergeben werden könne, als die Allgemeinheit der Erlöſung beſchränkend, verwerfen.

3. Auf daſſelbe führen auch genau betrachtet die verſchiedenen Abſtufungen der menſchlichen Zuſtände in Bezug auf die Sünde, welche theils unmittelbar aus Stellen der Schrift, theils vermittelt durch die volksmäßige Darſtellung in die Glaubenslehre

[1] Matth. 12, 31. Luk. 12, 10.

übergegangen ſind. Der Zuſtand der Freiheit [1] nämlich verſteht ſich im Gegenſaz gegen den der Knechtſchaft von ſelbſt als derjenige, in welchem, wenn man ihn in ſeiner Vollkommenheit denkt, nur noch die an und für ſich läßliche Sünde vorkommt vermöge eines ſo ſtetigen und lebendigen Zuſammenhanges mit der Erlöſung, daß die unvorſäzlichen Sünden immer kleiner ſind als jede vorſäzliche. Die Bezeichnung der Knechtſchaft für
458 den Zuſtand der Herrſchaft der Sünde ſezt aber voraus, daß vermöge der innern Anerkennung des Gottesbewußtſeins der Menſch die Forderungen des Fleiſches nicht mit voller Zuſtimmung vollzieht. Bedenkt man aber, daß die Freiheit als Folge des Zuſammenhanges mit der Erlöſung nur aus der Knechtſchaft entſtehen kann: ſo begreift ſich auch, daß die Freiheit in der Ausübung nur allmählig wachſend auch noch mit Spuren der Knechtſchaft vermiſcht ſein wird. Nun aber unterſcheidet man noch von dem Zuſtand der Knechtſchaft als ſchlimmere die Zuſtände der Sicherheit, der Heuchelei und der Verſtokkung. Soll aber ein ſchlimmerer Zuſtand auch als die vollkommene Knechtſchaft eintreten: ſo müßte jene innere Anerkennung gänzlich zum Schweigen gebracht ſein. Allein da ſie momentan ſelbſt in dem Zuſtand der Freiheit ſchweigt bei den Sünden der Uebereilung: ſo könnte durch dies Schweigen ein ganz eigenthümlicher Zuſtand nur begründet werden, wenn man es als ſtetig und die innere Stimme als auf unerwekkliche Weiſe erſtorben anſehn könnte; und dies iſt wol auch der Sinn des Ausdrukks Verſtokkung [2], welcher Zuſtand ſich am beſtimmteſten darſtellt in einem bewußten und feſten Willen das Gottesbewußtſein nicht zu vollziehen. Allein zu dieſem Zuſtande können, da die Richtung auf das Gottesbe-

[1] Röm. 6, 18—22. Ebendaſ. 8, 2.

[2] Reinhards Erklärung Dogm. §. 88. Conditio hominis qui diutius peccando tandem desiit propositis ad virtutem incitamentis moveri bedarf erſt mehr auf den Standpunkt der Frömmigkeit zurükkgeführt zu werden, würde aber dann daſſelbe ergeben.

wußtſein einen integrirenden Beſtandtheil der menſchlichen Natur bildet [1], indem ſelbſt bei einer ſolchen Verunreinigung dieſes Bewußtſeins, daß den Göttern menſchliche Verkehrtheiten beigelegt 459
werden, die Seele nicht ganz ohne Ahndung davon iſt, daß es etwas giebt, was mit dem Gottesbewußtſein unverträglich iſt. Sollte es aber als unerwekklich erſtorben [2] angeſehen, mithin der Verſtokkte als völlig unzugänglich für die Gnade betrachtet werden: ſo wäre dies eine particulariſtiſche Beſchränkung des Gebietes der Erlöſung. Das Bewußtſein dieſes Geſezes kann alſo nur gänzlich fehlen, ſo lange das Gottesbewußtſein nicht entwikkelt iſt, alſo vor dem Zuſtande der Knechtſchaft. Dieſes kann in der einzelnen Seele ein Zuſtand der Rohheit ſein, wenn die Gewalt des ſinnlichen Theils die Entwikklung hindert; aber auch dies gehört dem Zuſtand der Knechtſchaft an, denn das zurükkhaltende iſt nur daſſelbige, wodurch auch das ſchon entwikkelte in ſeiner Wirkſamkeit gehemmt wird. Die zwiſchen dieſen beiden Endpunkten liegenden Zuſtände der Sicherheit und der Heuchelei [3] ſtehen aber weder in beſtimmt verſchiedenen Verhältniſſen zu jenen beiden, noch ſchließen ſie einander in irgend einem Sinne beſtimmt aus, ſondern ſie gehören dem Zuſtande der Knechtſchaft an, und ſind mit allen verſchiedenen Graden deſſelben verträglich nur nicht mit dem untergeordneten Vorkommen der Knechtſchaft in dem Zuſtande der Freiheit. Sonach bleibt auch hier nur der Gegenſaz zwiſchen Freiheit und Knechtſchaft übrig, welcher eben das verſchiedene Verhalten zur Erlöſung ausdrükkt.

4. Der in unſerm Saz als einzig weſentlich aufgeſtellte Unterſchied wird, wenn wir zugleich das Verhältniß der wirklichen

[1] Augustin. de spir. et litt. 48. Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita ibi etiam lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam.

[2] Dies liegt auch weder in Hebr. 3, 8. 13. bezogen auf 2 Moſ. 17, 7. noch in 2 Kor. 3, 14.

[3] Vergl. u. a. Reinhard a. a. O.

Sünde zu der urſprünglichen Sündhaftigkeit berükkſichtigen, ſich am beſtimmteſten ſo faſſen laſſen, daß die wirkliche Sünde derjenigen, welche in einen ſtetigen Zuſammenhang mit der Kraft
460 der Erlöſung geſtellt ſind, nicht mehr verurſachend iſt weder in ihnen, noch auch durch ihre Schuld außer ihnen. Denn ſie iſt durch die ihnen perſönlich und ſelbſtthätig eingepflanzte Kraft des Gottesbewußtſeins gebrochen, ſo daß ſie auch, wo ſie ans Licht tritt, nur als im Verſchwinden erſcheint, und keine anſtekkende Kraft mehr ausübt. Alle Sünden der Wiedergeborenen ſind daher ſolche, welche das geiſtige Leben nicht hindern, weder in ihnen ſelbſt noch in der Geſammtheit. Wogegen die Sünden der Nichtwiedergeborenen immer verurſachend ſind in ihnen ſelbſt ſowol, weil nämlich jede etwas hinzufügt zur Macht der Gewohnheit und eben ſo zur Verunreinigung des Gottesbewußtſeins, als auch außer ihnen, weil Gleiches immer wieder das Gleiche aufregt, und auch das verunreinigte Gottesbewußtſein ſich durch Mittheilung verbreitet und befeſtigt. Daher was in einer von dem Gebiete der Erlöſung noch getrennten Geſammtheit etwa an geiſtigem Leben beſteht, und von untergeordneten Entwikklungspunkten aus — ſei es nun das Leben im Staat oder ſei es Wiſſenſchaft und Kunſt — vermehrt und erhöht werden will, immer wieder durch dieſe Sünde in ſeinem Fortſchreiten gehemmt und in jenen Strudel hinabgezogen wird, ſo daß von ihr mit Recht geſagt werden kann, daß ſie das geiſtige Leben in der Geſammtheit verringert, d. h. ſie deſſen beraubt. Will man dieſen Gegenſaz aufheben, und nur einen Unterſchied zwiſchen größerer Freiheit Einiger und geringerer Freiheit Anderer annehmen ohne Beziehung auf einen beſtimmten Wendepunkt, von wo ab die nur noch mit einer Ahndung von Freiheit verſezte Knechtſchaft in die nur noch Spuren der Knechtſchaft tragende Freiheit übergeht, das heißt das Gebiet wenigſtens des ſtrengeren Chriſtenthums verlaſſen, und endet damit, durch die pelagianiſche Anſicht deſſelben ſich in den Naturalismus hinüberzuſpielen, indem dieſen Gegenſaz aufgehoben
461 keine ſpecifiſche innere Wirkung der Erlöſung weiter übrig bleibt.

Und eine ſolche giebt ſich doch als das urſprüngliche Bewußtſein in der h. Schrift allgemein zu erkennen, daß nicht erſt nöthig ſein kann auf einzelne Ausdrükke und Formeln, wie das Begrabenwerden in den Tod Chriſti und die neue Creatur oder der Gegenſaz zwiſchen dem fleiſchlichen und geiſtigen Menſchen zurükkzugehn. Meint man aber eben dieſen Gegenſaz auch ſo ausdrükken zu können, daß in dem einen Zuſtande zwar auch noch Sünde ſei, in dem andern aber ſei alles Sünde: ſo iſt dies theils ſchief, weil keine genaue Entgegenſezung ſtattfindet, theils hart, wenn alles edle und ſchöne, das ſich im Heidenthum entwikkelt hat, als Sünde ſoll bezeichnet werden. Hier können wir indeß nur darauf Bedacht nehmen, das mangelhafte in der Entgegenſezung zu ergänzen. Nämlich nach dem obigen bleibt eines Theils in allen guten Werken des Wiedergebornen die läßliche Sünde in irgend einer Geſtalt übrig, ſie iſt aber nur gleichſam der Schatten der Sünde, nämlich die, wenn man auf den geſammten innern Zuſtand ſieht, nicht gewollte ſondern zurükkgewieſene Nachwirkung der nur allmählig zu überwindenden Kraft der Gewohnheit. Eben ſo aber iſt auch in den nicht ſchon an und für ſich vergebenen Sünden des natürlichen Menſchen zugleich überall auch der bald ſtärkere bald ſchwächere Schatten des Guten, nämlich die anerkennende Ahndung eines Zuſtandes ohne innern Widerſpruch, Schatten freilich nur, weil dieſe Vorſtellungen ſich nie verkörpern oder zu einer ſtetigen Wirkſamkeit gedeihen. Wie denn vorzüglich auch wegen des verunreinigten Gottesbewußtſeins, womit es ſich verbinden mußte, nichts beſſeres im Heidenthum ein gemeinſames Leben zu geſtalten vermochte. Eben ſo erſcheint auch an dem unerleuchteten, der in einem äußern Zuſammenhang mit dem Chriſtenthum ſteht, manches was dieſem angehört, ohne daß es doch eine lebendige Kraft in ihm wäre, ſondern es iſt nur der Widerſchein von dem was in Andern geſezt iſt.

462

Zweiter Abſchnitt.

Von der Beſchaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

§. 75. Iſt die Sünde in dem Menſchen geſezt: ſo findet er auch in der Welt als ſeinem Ort beharrlich wirkende Urſachen von Lebenshemmungen, d. h. Uebel; und dieſer Abſchnitt bildet daher das Lehrſtükk vom Uebel.

1. Daß von der Welt in einer Glaubenslehre überhaupt nicht anders die Rede ſein kann, als ſofern ſie ſich auf den Menſchen bezieht, verſteht ſich von ſelbſt. Könnte ſie alſo auch anderweitig durch die Sünde verändert werden, ſo daß neue Beſtandtheile entſtänden oder die alten ihre Natur veränderten: ſo wäre dieſes etwas in die Glaubenslehre gar nicht gehöriges. Daher kann auch nur beiläufig, und nur weil dieſes häufig in die religiöſen Mittheilungen gemiſcht worden iſt, erwähnt werden, daß dies eine ganz haltungsloſe Vorſtellung iſt, aus einigen moſaiſchen Stellen [1] ohne hinreichenden Grund zuſammengefolgert. Aber auch in Bezug auf den Menſchen kann ſie nur in der
163 Weiſe, wie der Saz beſagt, andere Beſchaffenheiten annehmen,

[1] Gen. 3, 14. 16 — 18.

theils insofern sie ihm anders erscheint, theils insofern das was von der Sünde ausgeht die ursprüngliche Zusammenstimmung zwischen der Welt und dem Menschen aufhebt. Nämlich in dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt [1], wenn wir ihn auf die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen beziehen, ist dies nicht mitenthalten, daß die Welt der Ort des Uebels ist. Denn immer muß es freilich einen relativen hier stärker dort schwächer hervortretenden Gegensaz des uns gegebenen Seins zu dem leiblichen Sein der menschlichen Einzelwesen gegeben haben, weil diese sonst nicht hätten sterblich sein können [2]; allein so lange jeder Augenblikk menschlicher Selbstthätigkeit nur ein Product in die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen gewesen wäre, mithin jeder durch das Gottesbewußtsein bestimmt und alles sinnliche und leibliche nur hierauf bezogen, so lange konnte jener Gegensaz nicht als Lebenshemmung in das Gesammtbewußtsein aufgenommen werden, weil durch denselben die Thätigkeit des Gottesbewußtseins auf keine Weise gehemmt, sondern nur die Resultate derselben anders gestaltet werden konnten. Dies gilt selbst von dem natürlichen Tode und den ihm als Krankheit und Schwäche vorangehenden leiblichen Lebenshemmungen, indem, was dem leitenden und bestimmenden höheren Bewußtsein nicht mehr dienen kann, auch nicht gewollt wird. Wie wir ja auch nach der Schrift [3] nicht des Todes wegen Knechte sind sondern aus Furcht des Todes. Herrscht hingegen statt des Gottesbewußtseins das Fleisch: so muß auch jede Einwirkung der Welt, welche eine Hemmung des leiblichen und zeitlichen Daseins in sich schließt, je mehr der Moment durch dieses allein ohne das höhere Selbstbewußtsein abgeschlossen wird, um desto mehr als 464
ein Uebel gesezt werden, weil das Princip zurükkgedrängt ist, welches allein auch für diesen Fall die Uebereinstimmung hätte herstellen können. Da nun der relative Gegensaz zwischen dem

[1] S. §. 59. [2] Vgl. hierüber §. 59. S. 322 flgd.
[3] Hebr. 2, 15.

äußern Sein und dem zeitlichen Daſein des Menſchen mit Nothwendigkeit und allgemein beſteht: ſo iſt auch mit der Sünde zugleich das Uebel geſezt in der erſten Form, daß nämlich die Welt dem Menſchen anders erſcheint als ſie ihm ohne Sünde erſchienen wäre. Was aber die andere betrifft, welche zunächſt in menſchlicher mit der Sünde verwandter Thätigkeit ihren Grund haben muß: ſo iſt offenbar, daß eine ſolche, die nichts anders wäre als reiner Ausdrukk der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, niemals könnte in eine geiſtige Lebenshemmung ausſchlagen. Denn wenn ſie auch durch Irrthum gegen die Abſicht ausſchlüge, immer doch nur zu einer Hemmung des ſinnlichen Lebens: ſo würde dieſes wegen des nothwendig damit verbundenen Reizes zur Berichtigung des Irrthums keinesweges als ein Uebel angeſehen werden. Und eben ſo wenig könnte die Thätigkeit des Einen einem Andern zur Lebenshemmung gereichen, indem vermöge des in Allen herrſchenden Gottesbewußtſeins Jeder jede Thätigkeit des Andern nur mitwollen könnte. Iſt aber dieſe Herrſchaft aufgehoben: ſo tritt auch ein Gegenſaz zwiſchen den einzelnen Exiſtenzen ein, und was den Einen fördert, wird oft ſogar ſchon dadurch dem Andern zur Hemmung. So daß auch hier das Uebel erſt mit der Sünde, mit dieſer aber auch unfehlbar eintritt.

2. Alles nun, woraus uns gehemmte Lebenszuſtände entſtehen, nennen wir, ſofern es von menſchlicher Thätigkeit unabhängig iſt, *natürliches* Uebel; was aber aus menſchlicher Thätigkeit hervorgegangen uns Grund zu Lebenshemmungen wird, das nennen wir *geſelliges* Uebel. Der leztere Ausdrukk iſt dem „moraliſches" Uebel vorzuziehen, weil durch dieſen auch
465 das Böſe als ſolches dem Begriff Uebel ſubſumirt zu ſein bezeichnet wird [1]. Nun ſezen freilich die geſelligen Uebel ebenfalls die Sünde voraus, ſo daß was in dem Einen von der Sünde ausgeht für den Andern — oder auch wol für jenen

[1] Vgl. 48, 1.

ſelbſt — zum Uebel wird; aber nur um deſto nothwendiger erſcheint es, die weſentliche Verſchiedenheit der Beziehung auch durch den Namen feſtzuhalten. Wenn nun auch dieſe Eintheilung nicht vollkommen zu genügen ſcheint, ſofern nämlich Krankheit z. B. in manchen Fällen ein natürliches Uebel ſein kann, in andern ein geſelliges, denn dieſe Zweideutigkeit hängt nur an einem allgemeinen Namen; ja wenn auch im Einzelnen wir oft als ein und daſſelbe Uebel anſehn müſſen, was zum Theil auf den einen zum Theil auf den andern Urſprung zurükkzuführen iſt, und es alſo vielleicht richtiger wäre zu ſagen alle Uebel beſtehen aus dieſen beiden Elementen oder aus einem von beiden: ſo ändert doch das in der Sache, nämlich in der Differenz der Beziehung auf die Sünde, nichts. Beide ſind aber wenn wir auf den Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit [1] zurükkgehn nur dadurch Uebel, daß ſie entweder die Fülle der Reizmittel vermindern, durch welche die Entwikklung des Menſchen gefördert wird, oder indem ſie die Bildſamkeit der Welt durch den Menſchen beſchränken; jenes ſind die Uebel der Dürftigkeit und des Mangels, dieſes ſind die Uebel des Drukks und des Widerſtandes; und alles was von unſerm Geſichtspunkt aus als Uebel angeſehen werden kann, muß ſich hierauf zurükkführen laſſen mit Einſchluß aller von der Sünde ausgehenden Abſtumpfung und Zerrüttung der geiſtigen Kräfte.

3. Das bisherige zuſammengefaßt liegt alſo in unſerm Saz, daß ohne die Sünde in dieſer Welt nichts ſein würde, was mit Recht für ein Uebel gehalten werden könnte, ſondern was unmittelbar mit der Vergänglichkeit des menſchlichen Einzellebens zu- 466
ſammenhängt, würde höchſtens als eine unvermeidliche Unvollkommenheit aufgefaßt werden; und die den menſchlichen Beſtrebungen entgegentretenden Aeußerungen natürlicher Kräfte nur als Reizmittel, um dieſe in noch höherem Grade der Herrſchaft des Menſchen zu unterwerfen. Ferner daß in demſelben Maaß als die

[1] Vgl. §. 59.

Sünde geſezt iſt auch das Uebel geſezt ſei; ſo daß in dem gleichen Sinn wie das menſchliche Geſchlecht der Ort der Sünde iſt und dieſe die Geſammtthat des Geſchlechts, ſo auch die ganze auf den Menſchen ſich beziehende Welt der Ort des Uebels, und dieſes das Geſammtleiden des Geſchlechts. Endlich daß für das Verhältniß der Welt zum Menſchen nichts anders als dieſes aus der Sünde folgt, und unſer frommes Selbſtbewußtſein auch nicht die Forderung aufſtellen kann irgend eine irgendwie magiſche Wirkung nachzuweiſen, welche die Sünde in ihrem erſten Anfang auf die ganze Welt müßte hervorgebracht haben.

§. 76. Alles Uebel iſt als Strafe der Sünde anzuſehen, unmittelbar jedoch nur das geſellige, das natürliche hingegen nur mittelbar.

1. Ganz entgegengeſezt unſerm Saz wäre es, wenn jemand zwar einen Zuſammenhang annähme zwiſchen Uebel und Sünde, ſo jedoch, daß das Uebel das urſprüngliche ſei und die Sünde das abgeleitete, daß nämlich die ſinnlichen Lebenshemmungen erſt in dem Menſchen das Böſe hervorlokkten und das Gottesbewußtſein zurükkdrängten. Im einzelnen wird dergleichen häufig genug behauptet, und das Böſe aus natürlichen Unvollkommenheiten ſeien es nun leibliche oder pſychiſche abgeleitet. Allein das chriſtliche Selbſtbewußtſein könnte hiebei nur im Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſein, indem ſchon dieſes, einen Moment als Lebenshemmung aufzufaſſen, in welchem doch nur das ſinnliche Selbſtbewußtſein getrübt iſt, eine Ohnmacht des Gottesbewußt-
167 ſeins und alſo Sünde vorausſezt. Die Vorausſezung kann alſo immer nur eine Wahrheit haben an dem einzelnen als ſolchen, nämlich daß gewiſſe Uebel auch beſonders die Entwikklung gewiſſer Geſtaltungen der Sünde begünſtigen, aber nur nachdem jene ſelbſt in der Sünde gegründet waren. Wollte man nun dieſe Anſicht allgemein und ausſchließend aufſtellen: ſo hätte die Sünde überhaupt ihren lezten Grund ganz außerhalb der Thätigkeit des Menſchen in der urſprünglichen und von ihr unabhängigen An-

ordnung des Uebels; sie wäre mithin auch nicht die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts, sondern vielmehr zunächst das Werk der äußeren Natur, in welcher das Uebel seinen Grund hätte, höher hinauf aber eine göttliche Schikkung. Diese Annahme aber führte uns ganz nicht nur aus dem eigenthümlichen Gebiet des Christenthums, insofern dann auch die Erlösung wesentlich müßte eine Befreiung vom Uebel sein, sondern auch überhaupt aus dem Gebiet der teleologischen Gestaltung der Frömmigkeit, der eigentlich sittlichen, in die ästhetische oder den Naturglauben; und das leitende Vertrauen wäre nur dieses, daß ein freudiges Hervortreten des Gottesbewußtseins möglich sein würde, wenn wir würden glükklich geworden sein. — Dem allen entgegen sprechen wir nun das Bewußtsein aus, daß in dem zugestandenen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel die Sünde zunächst überall das erste und ursprüngliche ist, das Uebel aber das abgeleitete und zweite. Denn der Ausdrukk Strafe schließt zuerst dieses in sich, daß ein Uebel in Bezug auf ein vorgängiges Böse bestehe. Allein dies ist freilich nicht der ganze Sinn des Ausdrukks, sondern — so wie er eigentlich gebraucht wird — führen wir diesen Zusammenhang dadurch zurükk auf einen Urheber und sezen seinen Ursprung in einer freien Handlung desselben, und entweder nur in einem uneigentlichen Sinn, oder indem wir den Zusammenhang auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, nennen wir es Strafe, wenn jemandem um des Bösen willen übles nicht angethan wird, sondern widerfährt. Der aufgestellte Saz ist also der Ausdrukk unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern wir diesen Zusammenhang auf die schlechthin lebendige göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, wie dieselbe oben beschrieben worden ist, sonach auch ohne dieselbe in den Gegensaz von frei und nothwendig in dieser Beziehung etwa auf besondere Weise verwikkeln zu wollen. Und eben dadurch muß sich dieses Bewußtsein, dem sich wol niemand unter uns entziehen kann, von der theils einseitigen theils verkehrten Art unterscheiden, wie dasselbe schon im Judenthum und noch mehr im Hei- 468

denthum vorkommt. Denn so wie dieses Geordnetsein des Uebels in Bezug auf die Sünde, abgesondert von der allgemeinen Weltordnung und dem Ganzen des Naturzusammenhanges, als einzelnes oder ungleiches dargestellt oder auf etwas, das dem höchsten Wesen habe widerfahren können, bezogen wird: so liegt auch ein verunreinigtes Gottesbewußtsein dabei zum Grunde, welches mithin selbst Antheil hat an der Sünde.

2. Wenn wir nun in diesem Zusammenhang die geselligen Uebel von den natürlichen unterscheiden: so hat dies seinen Grund darin, daß jene allein in der Sünde unmittelbar gegründet sind. Man könnte zwar einwenden, es sei noch nicht einerlei zu sagen, in menschlicher Thätigkeit gegründet und in der Sünde gegründet; indem sehr oft nicht sowol die Sünde als vielmehr der Irrthum zum Grunde liege. Allein wenn wir uns einen völlig schuldlosen Irrthum denken wollen, werden wir bald inne, daß wir dies Gebiet weit enger zusammenziehen müssen, als man gewöhnlich glaubt, ja daß streng genommen wir dann nicht mehr auf freie menschliche Thätigkeit, sondern auf leidentliche Zustände zurükkgehen müssen, welche selbst schon zur natürlichen Unvollkommenheit gehören. Mithin werden die so begrün-
469 deten Uebel, in sofern sie nicht in der Sünde gegründet sind, auch nicht zu den geselligen, sondern zu den natürlichen zu rechnen sein. — Der Zusammenhang der lezteren mit der Sünde ist aber nur ein mittelbarer, weil wir Tod und Schmerz oder wenigstens analoge natürliche Mißverhältnisse des individuellen Lebens zu seiner umgebenden Welt auch da finden, wo keine Sünde ist. Die natürlichen Uebel — objectiv betrachtet — entstehen also nicht aus der Sünde; aber da, was nur seine sinnlichen Verrichtungen hemmt, der Mensch ohne die Sünde nicht als Uebel empfinden würde, so ist doch, daß er es nun als Uebel empfindet, in der Sünde gegründet, und also das Uebel — subjectiv betrachtet — eine Strafe derselben. Daß aber an und für sich, lediglich aus dem Standpunkt der natürlichen Vollkommen-

heit des Menschen angesehen, auch die stärksten Mißverhältnisse dieser Art nicht Strafen sind, sondern Reizmittel für die Entfaltung des Geistes, das lehrt Christus selbst auf Veranlassung des Blindgebornen [1]; denn was er dort zunächst nur in Bezug auf seine eigenthümliche Wunderkraft sagt, das leidet doch zugleich eine ganz allgemeine Anwendung. Will man jedoch höher hinaufsteigend noch außerdem sagen, daß die Hemmungen unseres Lebens schon an und für sich und ehe sie durch die Sünde zu Uebeln werden, doch in demselben begründet sind, worin nach dem obigen [2] auch die Sünde es ist, nämlich in der zeitlichen Gestalt und räumlichen Vereinzelung des Daseins, woran alle Anfänge der Sünde hängen: so würde für uns doch auch in diesem Zusammenhang gemeinschaftlichen Begründetseins die Sünde das erste bleiben, und das Uebel ist das zweite, so gewiß als uns der Mensch ein ursprünglich handelndes ist, und nicht sein Handeln schlechthin bedingt durch seine leidentlichen Zustände.

3. Ist nun der Werth der mosaischen Erzählung dadurch 470
bedingt, daß es eine eigentliche Geschichte des ersten Menschen nicht geben kann; und kann ein Zustand, welcher dem ersten Menschen eine Fülle von Genuß ohne Anstrengung darbot, kein reiner Ausdrukk der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt sein: so zeigt sich vielleicht die wahre Bedeutung jenes symbolischen Bildes in der Beziehung auf den entgegengesezten Zustand. Nämlich daß dem Menschen, als er nach dem Sündenfall den Akker bauen mußte im Schweiß seines Angesichtes, welches an und für sich kein Uebel war und also auch nicht die Strafe der Sünde, der so gebaute Akker nun Dornen und Disteln trug; dies soll allerdings andeuten, daß das Widerstreben der Natur gegen die bildende Einwirkung des Menschen nur im Zusammenhang mit der Sünde zu denken ist. Eben so, daß dem Menschen der ihm vorher unbekannte Tod als Lohn der Uebertretung vorgehal-

[1] Joh. 9, 3. [2] Vgl. §. 69.

ten wird, und der erſte Todesfall als Erzeugniß der Sünde dargeſtellt, ſcheint darauf zu deuten, daß nur durch die Sünde die natürlichen Unvollkommenheiten ſich auch in die geſelligen Uebel hineinbilden. Da nun die Pauliniſche Darſtellung [1] von dem Verhältniß des Todes, mithin auch aller untergeordneten natürlichen Uebel zur Sünde ſich ganz auf jene ſinnbildliche Erzählung bezieht, und nur dem gemäß ausgelegt werden kann: ſo ſtellt ſie uns, genau in der Analogie mit der Sünde, auch das Uebel, welches die erſten Menſchen nach dem Sündenfall betroffen, als verurſachendes Urübel dar; was ſich denn auch auf jeden Beitrag anwenden läßt, den jeder Einzelne durch ſeine Sünde zur Verſchlimmerung der Welt leiſtet.

§. 77. Erfahrungsmäßig läßt ſich aber die Abhängigkeit des Uebels von der Sünde nur nachweiſen, wenn man ein
471 gemeinſames Leben in ſeiner Vollſtändigkeit ins Auge faßt; keineswegs aber darf man des Einzelnen Uebel auf ſeine Sünde als auf ihre Urſache beziehn.

1. Iſt die Sünde in ihrem ganzen Zuſammenhang nur als die Geſammtthat des menſchlichen Geſchlechtes richtig aufzufaſſen: ſo wird auch ihre Urſächlichkeit in Beziehung auf das Uebel nur auf dieſelbe Weiſe zu verſtehen ſein. Und gewiß findet Jeder den reinſten Ausdrukk jenes Bewußtſeins in dem allgemeinen Saz, daß in welchem Maaß in der Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechts die Sünde zunimmt, auch das Uebel zunehmen muß — nur daß, da die Wirkung natürlich nur allmählig eintritt, oft die Kinder und Enkel erſt büßen für die Sünde der Väter [2] — eben ſo aber auch, wie die Sünde abnimmt, auch das Uebel abnehmen werde. Wie nun aber auch jezt noch die Gemeinſchaft des menſchlichen Geſchlechtes beſchränkt iſt, und manche Gruppen gleichſam außer dem Bereich der Sünde der übrigen liegend abgeſchloſſene Ganze

[1] Röm. 5, 12. flgd. [2] 2 Moſ. 20, 5.

für ſich bilden: ſo gilt dann daſſelbe auch für dieſe. Dieſen Spuren folgend werden wir dann auch von jedem Volk, ja von jedem Stande eines ſolchen beziehungsweiſe wie ſie in ſich ſelbſt abgeſchloſſen erſcheinen, daſſelbe ſagen können, daß wieviel Sünde in ihnen iſt, ſoviel auch Uebel ſein wird. Und dieſe Gleichheit mit der Sünde erſtrekkt ſich nicht etwa nur auf die geſelligen Uebel: ſondern auch wie große Menſchenmaſſen nicht ſelten ganz nach Art der Naturkräfte auf einander wirken, und wie auch wieder die äußere Natur die gemeinſamen Beſtrebungen hemmt, dies alles wird in jeder großen Lebensgenoſſenſchaft deſto ſtärker als Uebel empfunden, je mehr Sünde ſich in derſelben findet, ja nicht ſelten erhalten auch die gemeinſamen Uebel ihren eigenthümlichen Ton und Charakter durch die Beſchaffenheit der in 472
der Geſammtheit vorherrſchenden Sünde. Alles dieſes iſt nur mit Sicherheit wahrzunehmen, wenn wir in einem Kreiſe zuſammengehörigen Lebens von nicht zu kleinem Maaßſtabe ſtehn bleiben.

2. Es wäre eine nicht nur beſchränkte und irrige ſondern gefährliche Anſicht, wiewol ſie im Judenthum und im helleniſchen Heidenthum feſt gewurzelt war, wenn wir daſſelbige von dem einzelnen Menſchen aufſtellen wollten, daß für Jeden das Maaß ſeiner Sünde auch das ſeines Uebels ſei, indem ſchon aus dem Begriff der Lebensgemeinſchaft und Genoſſenſchaft hervorgeht, was auch ſchon aus der Art und Weiſe, wie die Sünde das Uebel verurſacht, ſich faſt von ſelbſt ergiebt, daß gar leicht wenig von dem gemeinſamen Uebel dahin treffen kann, von wo viel von dem gemeinſamen Verderben ausgegangen iſt. Und ſo erklärt ſich auch Chriſtus, was zuerſt das natürliche Uebel betrifft, ausdrükklich dahin, daß auf der einen Seite diejenigen Einwirkungen der Natur, in welchen ſich am meiſten die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt darſtellt, nach der göttlichen Anordnung nicht minder da wirkſam ſind wo Sünde als da wo Gerechtigkeit iſt [1], und auf der andern, daß natürliche Uebel [2], und

[1] Matth. 5, 45. [2] Joh. 9, 3.

zufällige von der Art daß man ſie faſt nur den natürlichen beigeſellen kann [1], gar nicht mit der Sünde des Einzelnen, ſofern man dieſe iſoliren kann, ſo in Verbindung ſtehen, daß dieſe nach jenen gemeſſen werden dürfte. Und gehn wir auch darauf zurükk, daß die Sündhaftigkeit und die natürlichen Unvollkommenheiten in demſelben begründet ſind: ſo erſcheint auch ſo der Antheil des Einzelnen an dem einen ganz unabhängig zu ſein von dem an dem andern. Wie denn auch nur auf dieſe Weiſe unſere Vor-
473 ausſezung beſtehen kann ohne die Vollſtändigkeit und Stätigkeit des Naturzuſammenhanges zu zerſtören. Was demnächſt die geſelligen Uebel betrifft: ſo müßte man auf eine magiſche Weiſe oft die Gerechtigkeit in der Ungerechtigkeit ſelbſt ſuchen, wenn ſie jedem ſollten nach Verhältniß ſeines Antheils an der gemeinſamen Schuld zugemeſſen werden [2]. Ja Chriſtus weiſſagt ſeinen Jüngern Verfolgung und Leiden im Gefolge ihrer Arbeit am Reiche Gottes, und nicht nach Maaßgabe ihrer Sünde. Wie könnte auch eine ſolche Annahme zuſammenbeſtehen mit der durch das ganze neue Teſtament hindurchgehenden und wenn nur richtig verſtanden dem Chriſtenthum weſentlichen Vorſtellung, daß in einem gemeinſamen Gebiet der Sünde der Eine leiden kann für die Andern, ſo daß alles Uebel, was in der Sünde Vieler begründet iſt, oft über Einem zuſammenſchlägt, und daß die Strafübel ſogar am meiſten den treffen können, der ſelbſt von der gemeinſamen Schuld am freieſten iſt und der Sünde am kräftigſten entgegenarbeitet.

Zuſaz. Von hier aus können wir eine Behauptung in Erwägung ziehen, welche ich im allgemeinen die cyniſche nennen möchte, welche aber auch zu chriſtlichen Zeiten oft genug und in verſchiedenen Geſtalten iſt wiederholt worden, daß nämlich alle Uebel nur aus der Geſelligkeit und dem Beſtreben durch Vereinigung der Kräfte die Natur beſſer aufzuſchließen und zu beherrſchen entſtanden wären, in dem ſogenannten Naturſtande aber ſich ſo

[1] Luk. 13, 5. [2] Vgl. Luk. 13, 1 — 3.

gut als gar nicht würden entwikkelt haben. Auf der einen Seite nämlich scheint sie nur eine Fortsezung unsres Sazes zu sein. Denn kann in der Gemeinschaft der Einzelne für Viele zu leiden haben: so kann das Uebel unmöglich in der Einsamkeit dasselbe sein wie in der Gesellschaft. Und offenbar je weniger Thätigkeit der Mensch ausüben will, und sich deshalb auch weniger mit den übrigen Menschen und der äußeren Natur in Berührung sezt, um desto 474
weniger Uebel können sich auch für ihn aus dieser Berührung entwikkeln. Will aber dieses nicht nur eine Beobachtung sein, sondern auch Rath und Warnung, daß der Mensch nämlich wohl thun würde weniger zu handeln, um auch weniger zu leiden: so empfiehlt sie im Widerspruch mit dem Geist des Christenthums die Maxime des faulen Knechtes, und erhebt die leidentlichen Zustände als Zwekk über die selbstthätigen.

Zusaz zu diesem Lehrstükk.

§. 78. Das Bewußtsein dieses Zusammenhanges fordert weder ein leidentliches Erdulden des Uebels um der Sünde willen; noch folgt aber daraus auch weder ein Bestreben, Uebel um der Sünde willen hervorzurufen, noch das entgegengesezte, das Uebel an und für sich aufzuheben.

1. Da dieser Saz das bisher beleuchtete Bewußtsein weder seiner Entstehung nach näher bedingt, noch seinen Inhalt als ruhendes Bewußtsein genauer bestimmt oder weiter ausführt: so konnte er nur als ein Zusaz behandelt werden. Da er es aber mit dem Ende dieses Bewußtseins zu thun hat, sofern es in einen Impuls zu rükkwirkenden Handlungen ausgehn kann: so ist er eigentlich ein Grenzsaz gegen die christliche Sittenlehre, aber auch nur dieses und nicht ein Lehnsaz aus derselben. Denn eine selbständig d. h. nicht bloß in Beziehung auf ein vorhandenes bestimmtes System der Glaubenslehre und in der Form praktischer Corollarien aus derselben bearbeitete christliche Sittenlehre würde schwerlich die hier zusammengefaßten Punkte unmittelbar mit ein-

ander verbinden können; vielmehr würden die Fragen ob durch das chriſtliche fromme Bewußtſein eine leidentliche Ergebung in alles Uebel geboten ſei, oder ob im Gegentheil jede andere aufgegebene Thätigkeit bei Seite geſezt werden dürfe, bis ein Uebel unter dem wir leiden beſeitiget iſt, und jene andern, ob ein willkührliches Strafrecht unmittelbar religiöſen Urſprunges ſei, und ob das Bewußtſein der eigenen Sünde darauf führe ſich ſelbſt Uebel zuzufügen, dort wol an ganz verſchiedenen Oertern vorkommen. Um dieſer eigenthümlich dogmatiſchen Verbindung willen findet aber der Saz mit Recht hier ſeine Stelle.

2. Wenn uns in jedem Augenblikk des Leidens das Bewußtſein von dem Zuſammenhang des Uebels mit der Sünde begleitet, und zwar zu der Einheit des Momentes mit unſerm Gottesbewußtſein verbunden: ſo iſt eben dieſes Bezogenſein des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf den Zuſtand des Leidens die fromme Ergebung, die ſonach allerdings ein weſentliches Stükk der Frömmigkeit iſt, welches gänzlich verloren geht, wenn man jenen Zuſammenhang wegdenkend oder unterordnend in Bezug auf die erfahrenen Lebenshemmungen in der Zukunft entſprechende Lebensförderungen erwartet. Eben ſo aber, wenn dieſe Ergebung einen poſitiven Charakter annähme als Wollen der Fortdauer des Uebels oder Nichtwollen ſeines Aufhörens, unter dem Vorwand etwa nicht in die göttlichen Fügungen einzugreifen oder in einem Widerſtand erfunden zu werden, dann wäre ſie auch in dem aufgeſtellten Zuſammenhang nicht mehr gegründet. Einem ſolchen aus Mißverſtand hervorgehenden Wahn hat die chriſtliche Kirche immer widerſprochen, und ſich dem Aberglauben und der Schwärmerei in dieſem Punkte entgegengeſtellt. Denn die Fortdauer des Uebels kann weder als Lebenshemmung gewollt werden, indem durch jede ſolche doch immer auch die vom Gottesbewußtſein ausgehende Thätigkeit nach irgend einer Seite hin beſchränkt wird. Noch weniger aber kann auf dem Gebiet der Erlöſung, wo wir an das Verſchwinden der Sünde glauben, die Fortdauer des Lei-

dens um des aufgestellten Zusammenhanges willen gewollt werden, indem wir ja sonst entweder auch die Fortdauer der Sünde 476
selbst wollen, oder doch die Bestätigung jenes Glaubens nicht wollen würden. Soviel ist aber auf der andern Seite gewiß, daß von dem christlich frommen Bewußtsein aus eine auf das Aufhören des Leidens als solchen gerichtete besondere einen Moment ausfüllende Thätigkeit nicht ausgehn kann, theils schon an und für sich, weil der Moment dann doch durch das Interesse des niederen Lebensgebietes bestimmt wäre, theils aber auch weil, indem das Leiden vermöge dieses Zusammenhanges nothwendig das Bewußtsein der Sünde erregt, vielmehr die Richtung gegen diese gewekkt werden muß, und zugleich entsteht weil jede Beschränkung der Selbstthätigkeit eine noch nicht vorhandene Herrschaft über die Natur anzeigt, die Aufgabe, diese geltend zu machen. Dieses also wären die beiden folgerichtigen praktischen Ausgänge unseres Bewußtseins, wogegen jede gegen das Leiden allein gerichtete Thätigkeit schon ihrer Abzwekkung wegen eine sinnliche sein muß, und nur zu leicht auch einen leidenschaftlichen Charakter annehmen wird. — Und hiedurch kommt das unchristliche oder vielmehr überhaupt unfromme einer andern Ansicht an den Tag, daß nämlich nur das Uebel von Anfang an alle sowol die naturbeherrschende als die das gesellige Leben bildende Thätigkeit hervorgelokkt habe. Denn ist diese immer nur gegen das Uebel gerichtet gewesen, also nur als Rükkwirkung gegen hemmende Einwirkungen entstanden, nicht aus der Selbstthätigkeit hervorgegangen: so ist auch dieses ganze Gebiet nur sinnlicher Natur, und das Gottesbewußtsein giebt nicht den Impuls dazu. Wodurch denn diejenigen Recht bekämen, welche die Frömmigkeit gar nicht in Handlungen nach außen ausgehn lassen, sondern indem sie dieses ganze Gebiet als das weltliche und als lediglich Sache der Noth von dem der Frömmigkeit scheiden, das Leben auf eine unwiederbringliche Weise zerspalten.

3. Endlich wenn auf der einen Seite die Sünde wesentlich 477
ein gemeinschaftliches ist, indem in jeder von einem Einzelnen aus-

[illegible] Sache nimmt und Schuld [illegible] [illegible] nichts nur das Verantwortlichkeit auf die Gemeinschaft [illegible] werden kann auf der andern Seite die Verantwortung der Sache [illegible] selbst dafür [illegible] ist. Daß sie auch das Recht [illegible] [illegible] kann in den Versammlungen diese gesetzlichen Anordnungen [illegible] Grund vorhanden sein. in Bezug auf [illegible] [illegible] Rede herauszubringen, indem dadurch in und für die diese [illegible] Lehrung nur [illegible] werden könnte. Ob es aber [illegible] [illegible] Gründe geben kann, war natürlich hier nicht zu untersuchen.

Dritter Abschnitt. 478

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen.

§. 79. Göttliche Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde, wenn auch nur, so wie durch dieselbe die Erlösung bedingt ist, beziehen, können nur aufgestellt werden, sofern Gott zugleich als Urheber der Sünde betrachtet wird.

1. Dieses nämlich steht zuerst fest, daß wir auf keine andere Art zu Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen können, als indem wir den Gehalt unseres Selbstbewußtseins mit der unserem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entsprechenden schlechthinigen göttlichen Ursächlichkeit verbinden. Daß wir nun das Aufgehobenwerden der Sünde durch die Erlösung solchergestalt auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, können wir als jedem in seinem christlichen Selbstbewußtsein gegeben anticipiren. Allein göttliche Eigenschaften, welche hiebei als thätig gedacht würden, wären doch zunächst thätig in der Erlösung, und bezögen sich nur vermittelst dieser auf die Sünde. Soll es nun andere als diese aufhebenden göttlichen Thätigkeiten geben in Bezug auf die Sünde: 479
so muß irgendwie die Sünde durch göttliche Ursächlichkeit bestehen,

und dieſe in Bezug auf dies Beſtehen der Sünde beſonders beſtimmt ſein. Denn daß im Allgemeinen auch die Sünde als That, außerdem daß ſie jedesmal im Naturzuſammenhang — das Wort in dem auch das Geſchichtliche unter ſich begreifenden Sinne genommen — gegründet iſt, zugleich unter der göttlichen Mitwirkung ſteht, iſt ſchon oben [1] auseinandergeſezt; allein dies weiſet uns nur auf die ſchaffende und erhaltende göttliche Allmacht hin. Soll nun aber, weil und ſofern die Sünde beſteht, eine beſondere göttliche Thätigkeit geſezt werden: ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß wir uns bei dieſer abgeſonderten Betrachtung des Bewußtſeins der Sünde in dem Zuſtand der Abſtraction befinden, und daß wir daher unrecht thun würden, auch göttliche Thätigkeiten in Bezug auf die Sünde an und für ſich aufzuſuchen. Hingegen in ihrer Beziehung auf die Erlöſung muß ſich von der Sünde — wenn anders unſer Abſchnitt einen Inhalt haben ſoll — irgendwie nachweiſen laſſen, daß ſie vermöge beſonderer göttlichen Thätigkeiten beſteht, und zwar mit Berükkſichtigung deſſen, daß wir für die göttliche Urſächlichkeit allen Unterſchied zwiſchen bewirken und zulaſſen, ſo wie zwiſchen ſchaffen und erhalten für unzuläßig erklärt haben.

2. Wir haben alſo die Frage zu beantworten, ob und in wiefern Gott für den Urheber der Sünde als ſolcher zwar — mithin nicht bloß bezüglich auf das materielle der That — jedoch immer zugleich mit der Erlöſung könne angeſehen werden. Läßt ſich nun dieſe bejahen: ſo wird es auch göttliche Eigenſchaften geben, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet iſt, nicht an und für ſich ſondern ſofern durch ihn auch die Erlöſung beſteht. Dieſen Eigenſchaften werden dann diejenigen gegenüberſtehen, welche
480 wir unter derſelben Bedingung in der zweiten Hälfte dieſes Theils zu ſuchen haben, kraft deren nämlich Gott Urheber der Erlöſung iſt, auch nicht an und für ſich ſondern in ſofern durch ihn die

[1] S. §. 48.

Sünde beſteht. Die hier aufzuſtellenden Begriffe göttlicher Eigenſchaften werden alſo auf der einen Seite nur geſezt werden unter Vorausſezung ihres Ineinanderſeins mit denen, welche uns aus der Betrachtung des Bewußtſeins der Gnade entſtehen; ſo daß wir es im voraus als unmöglich ſezen, daß beide etwa könnten der Wahrheit nach ſo aus einander fallen, wie die beiden Elemente unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins in dieſer Abſtraction einander gegenüber treten. Auf der andern Seite werden dieſe göttlichen Eigenſchaften nur an der göttlichen Allmacht zu denken ſein, ſo wie ſie als die ewig allgegenwärtige beſchrieben worden iſt, weil nämlich dieſe der allgemeinſte Ausdrukk des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls iſt, welches eben hier, ſo wie es dieſer erſten Seite des Gegenſazes zum Grunde liegt, betrachtet wird.

§. 80. Sofern Sünde und Gnade in unſerm Selbſtbewußtſein entgegengeſezt ſind, kann Gott nicht auf dieſelbe Weiſe als Urheber der Sünde gedacht werden, wie er Urheber der Erlöſung iſt. Sofern wir aber nie ein Bewußtſein der Gnade haben ohne Bewußtſein der Sünde, müſſen wir auch behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet iſt.

1. Wenn wir die Macht des Gottesbewußtſeins in unſerer Seele eben deswegen Gnade nennen, weil wir uns ihrer nicht als unſerer That bewußt ſind, und ſie — abgeſehen von jener allgemeinen göttlichen Mitwirkung, ohne welche auch die Sünde nicht könnte gethan werden — einer beſondern göttlichen Mittheilung zuſchreiben; und wenn wir das Erfülltſein eines Augenblikks 481
ohne beſtimmende Thätigkeit jenes Bewußtſeins, eben weil wir uns deſſen als unſerer eigenen von jener göttlichen Mittheilung losgeriſſenen That bewußt ſind, Sünde nennen: ſo iſt hiedurch ſchon der erſte Theil unſres Sazes gerechtfertigt. Denn die allgemeine Mitwirkung iſt in beiden dieſelbe; bei der Sünde aber fehlt die beſondere Mittheilung, welche eben jede Annäherung an

ohne einen ſolchen Nebengehalt ganz gegen die Sünde wendete, ſo müßte dieſe auch ganz, ja augenblicklich verſchwinden. Dieſer zweite Theil unſeres Sazes beruht aber ganz auf der Vorausſezung, daß das menſchliche Böſe überall nur am Guten iſt und die Sünde nur an der Gnade. Könnte die Rede ſein von einer Sünde ohne allen Zuſammenhang mit der Erlöſung: ſo würde eine göttliche Thätigkeit auf das Beſtehen einer ſolchen gerichtet nicht anzunehmen ſein. Aber, wenn es richtig iſt, daß der Zuſtand der Verſtokkung im ſtrengen Sinne kein menſchlicher Zuſtand iſt [1]: ſo giebt es dergleichen gar nicht weder in dem engeren Gebiet des Chriſtenthums, wo ſchon Jeder in irgend eine Gemeinſchaft mit der Erlöſung aufgenommen iſt, eben ſo wenig aber außerhalb, wo jedes unkräftigſte und am meiſten verunreinigte Gottesbewußtſein doch immer einem Geſammtleben angehört, in welchem zugleich ein beſſeres iſt, welches ſich durch Lehre und Geſez kund giebt; und jedes ſolche Geſammtleben iſt, wenn gleich ſelbſt unvollkommen und ſündlich, doch durch Ahndung und Sehnſucht in innerm Zuſammenhang mit der Erlöſung. Am allerwenigſten aber läßt ſich denken, daß in der hervorbringenden Anordnung Gottes Sünde könnte ohne Erlöſung geſezt ſein, da in dem auf das Daſein des ganzen Menſchengeſchlechtes gerichteten 483
göttlichen Willen beides in Bezug auf einander geordnet iſt. Denn daraus, daß die Erſcheinung der Sünde dem Eintreten der Erlöſung voranging, folgt keinesweges, daß ſie auch für ſich allein geordnet und gewollt war; vielmehr ſagt eben dieſes, daß der Erlöſer erſchien als die Zeit erfüllt war [2], ſchon deutlich, daß von Anfang an alles auf ſeine Erſcheinung bezogen worden war. Nimmt man nun noch hinzu, daß die außer dem unmittelbaren Zuſammenhang mit der Erlöſung fortbeſtehende Sünde nicht aufhört erzeugend zu ſein [3], und daß häufig erſt, wenn ein gewiſſes Maaß der Sünde erfüllt iſt, die Wirkſamkeit der Erlöſung eintritt: ſo

[1] Vgl. §. 74, 3. [2] Gal. 4, 4. [3] Vgl. §. 71.

wird man kein Bedenken tragen können zu ſagen, daß Gott auch, wiewol nur in Bezug auf die Erlöſung, der Urheber der Sünde iſt.

3. Der Widerſpruch in dieſen beiden Säzen, welche doch beide Ausdrükke unſeres frommen Selbſtbewußtſeins ſind, iſt um ſo ſchwieriger zu heben, als es nicht etwa zwei verſchiedene Beziehungen ſind, in welchen das eine und das andere geſagt wird, ſondern beides wird gefordert in einer und derſelben Beziehung, nämlich in ſofern wir die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins auf ſeine beſondere Mittheilung zurükkführen. Allerdings ſind beide nur aus dem Bewußtſein des in die wirkliche Gemeinſchaft der Erlöſung aufgenommenen Chriſten entwikkelt, und auf dieſem engeren Gebiet ſcheint ſich der Widerſpruch leicht zu löſen, wenn man ſagt, da die Sünde einmal vor der Erlöſung geſezt ſei und beſtehe, und die göttliche Mittheilung doch nur in den Formen des menſchlichen Lebens wirken könne, ſo ſei dadurch ſchon gegeben, daß auch durch die göttliche Gnade die Sünde in dieſem Gebiet nur auf zeitliche Weiſe überwunden werden könne. Allein wir können nicht zugleich auch ſagen, daß wir uns behelfen wol-
484 len, ohne das Vorhandenſein der Sünde in dem menſchlichen Geſchlecht überhaupt mit unſerm Gottesbewußtſein in Vereinigung zu bringen. Sondern ſchon deshalb, weil dies engere Gebiet in beſtändiger Erweiteruug und zwar durch der Begnadigten Mitthätigkeit begriffen iſt, wird uns auch ein beſtändiges Hinausſehen auf jenes äußere Gebiet unerläßlich. Daher ſpricht ſich unſer Gattungsbewußtſein in dieſer Beziehung nur aus in dem Gegenſaz zwiſchen Reich Gottes und Welt, der nun auf das allerallgemeinſte ſowol den Gegenſaz zwiſchen Sünde und Gnade, als auch das Zuſammenſein beider darſtellt, ſo daß wir in dieſer uns unentbehrlichen Erweiterung unſeres Bewußtſeins ganz denſelben Widerſpruch wiederfinden, der alſo auch für dieſes erweiterte Bewußtſein gelöſt werden muß.

4. Jeder Verſuch aber ihn ſo zu erledigen, daß man den einen Saz allein gelten läßt, den andern aber verwirft, führt

unvermeidlich ein mit dem Charakter des Chriſtenthums unverträgliches Reſultat herbei, indem wir entweder in die pelagianiſche, oder in die manichäiſche Abweichung gerathen. Das leztere geſchieht, wenn man die erſte Hälfte unſeres Sazes auf ſolche Weiſe ſtellt, daß die lezte ganz ausgeſchloſſen wird. Denn iſt die Sünde auf keine Weiſe in einem göttlichen Willen gegründet, und ſie ſoll doch als ſolche That ſein: ſo muß man einen andern aber von dem göttlichen in ſofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als ſolche ihren lezten Grund habe. Es macht dann wenig Unterſchied, ob dies der menſchliche Wille ſelbſt iſt oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es doch in unſerm Selbſtbewußtſein gegeben iſt, noch ein Zuſammenſein von Sünde und Gnade in demſelben Einzelweſen an: ſo kann dieſes nur angeſehen werden als der Kampf dieſer beiden entgegengeſezten Willen, mithin der göttliche Wille durch jede Wirkſamkeit des Fleiſches überwunden, eine Vorſtellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beſchränkt, mithin 435
aufgehoben und das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuſchung erklärt wird. Will man aber gegen alle innere Erfahrung den entgegengeſezten offenbar fanatiſchen Saz wagen, daß mit dem Eintreten der göttlichen Gnade die Sünde ihrer Wahrheit nach gänzlich verſchwinde, und nur ein Schein derſelben übrig bleibe: ſo bliebe doch immer da, wo ſie der Wahrheit nach noch iſt, die göttliche Allmacht aus dem ganzen Gebiet der freien Thaten als ſolcher ausgeſchloſſen, und beide Gebiete erſcheinen einander auch äußerlich auf das beſtimmteſte gegenübergeſtellt das des göttlichen Willens und das des Gegenſazes gegen denſelben. Eben ſo gewiß aber verirren wir uns in die pelagianiſche Ausweichung, wenn wir die lezte Hälfte unſeres Sazes allein ſtehen laſſen, ſo daß aller Unterſchied in der göttlichen Urſächlichkeit aufgehoben wird, und ſie bei der Wirkſamkeit des Fleiſches und der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins dieſelbige ſein ſoll. Denn alsdann muß auch die menſchliche Selbſtthätigkeit dieſelbige ſein, der Gegenſaz zwiſchen urſprünglicher Unfähigkeit und mitgetheilter

Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins hört auf, und da auch das kräftigſte auf dieſelbe Weiſe wie die Gewalt des Fleiſches ein Werk unſerer Selbſtthätigkeit iſt: ſo kann das unſere innere Erfahrung mit conſtituirende Bewußtſein der Unfähigkeit nur einen vorübergehenden ſchon im menſchlichen Geſammtleben verſchwindenden Zuſtand bezeichnen. Unvermeidlich bekommt in einem ſolchen ineinanderfließenden Mehr und Minder von Fleiſch und Geiſt die Erlöſung eine ſehr unſichere Stellung, und es wird faſt zufällig wieviel oder wie wenig eigenthümlichen Einfluß man dem Erlöſer zuſchreibt bald mehr als Urheber, bald mehr als Veranlaſſung. Dieſe Abſchwächung des ſpecifiſchen Unterſchiedes zwiſchen Erlöſer und Erlöſten dieſer faſt nur noch uneigentliche Gebrauch des Ausdrukks Gnade bezeichnet die pelagianiſche Abirrung. Iſt dieſe nun auf der einen Seite eine Aufopferung des praktiſchen frommen Intereſſe, welches einen vollkommen reinen Impuls irgendwo poſtulirt an das theoretiſche, welches ein gleiches Verhältniß aller lebendigen Thätigkeit zu der göttlichen Urſächlichkeit erheiſcht, auf der andern aber ein ſchwächliches durch Abſtumpfung entſtandenes Aufgeben jeder vollkommnen Befriedigung: ſo iſt die manichäiſche auf der einen Seite ein Aufgeben des theoretiſchen frommen Intereſſe an der Wahrheit der göttlichen Allmacht, um nur für das praktiſche zu gewinnen, daß das Böſe auf die vollkommenſte Weiſe wirklich ſei, damit ſich deſto nothwendiger zeige, daß das vollkommene Gute erlöſend dagegen wirke. Und dies iſt doch immer auch eine Verzweiflung daran, das Daſein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen.

§. 81. Wenn die kirchliche Lehre dieſen Widerſpruch auszugleichen ſucht durch den Saz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, ſondern dieſe in der Freiheit des Menſchen gegründet iſt: ſo bedarf dieſer doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrſchaft des Geiſtes uns Sünde werde.

Conf. Aug. 19. Tametsi Deus creat et adiuvat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum videlicet Diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se ad alias res. — Sol. decl. p. 647. Neque Deus est creator vel autor peccati. — Melanchth. loc. p. 72. Non igitur Deus causa est peccati, nec peccatum est res condita aut ordinata a Deo. p. 76. peccatum ortum est a voluntate diaboli et hominis, nec factum est Deo volente. — Exp. simpl. VIII. scientes . . . mala non esse quae fiunt respectu providentiae Dei voluntatis et potestatis Dei, sed respectu Satanae et voluntatis nostrae voluntati Dei repugnantis. — Conf. hungar. (Ed. Aug. p. 251.) Sicut impossibile est contrarie inter se pug- 487
nantia . . causam efficientem formalemque esse posse sibi contrariorum . . . ita impossibile est Deum qui est lux iustitia . . . causam esse tenebrarum peccati . . sed horum omnium causa Satanas et homines sunt. Quaecunque enim Deus prohibet et propter quae damnat facere ex se et per se non potest.

1. Daß man die Ausdrükke Schöpfer und Erſchaffen von der Sünde gebraucht hat, iſt nur durch den ſcholaſtiſchen Mißbrauch abſtracter Wörter möglich geworden, welcher dem Streit über die Erbſünde die wunderliche Wendung gab, ob ſie eine Subſtanz oder ein Accidens ſei; es iſt aber an und für ſich ganz unzuläßig, da die Sünde weder ein abgeſchloſſenes Daſein iſt, noch einen abgeſchloſſenen Verlauf bildet. Und eben ſo wenig kann man jene Ausdrükke — am wenigſten ſofern man erſchaffen und erhalten unterſcheidet — von der ſündigenden Natur gebrauchen, weil auch in dieſer die Sünde keinen Anfang bildet, ſondern erſt im Verlauf des Lebens eintritt. Bleiben wir aber bei dem Ausdrukk ſtehn, daß Gott nicht Urſache oder Urheber der Sünde ſei: ſo liegen bei der Verneinung genau genommen zwei verſchiedene Gedanken zum Grunde, deren erſter in den erſten beiden, der andere in den lezten beiden Stellen vorherrſcht.

Der erſte iſt dieſer, da in Gott Denken und Hervorbringen daſſelbe ſei[1], die Sünde aber kein göttlicher Gedanke oder Zwekk-

[1] Vgl. §. 40, 1. u. §. 55. S. 293.

begriff ſein könne: ſo könne es auch keinen hervorbringenden Willen Gottes in Bezug auf die Sünde und die ſündigende Natur geben. Allein daſſelbe könnte man von jeder endlichen Natur ſagen. Denn die ſündigende Natur iſt ein Ineinander von Sein und Nichtſein des Gottesbewußtſeins; aber eben ſo iſt jede endliche Natur ein Ineinander von Sein und Nichtſein, und das Nicht-
488 ſein kann ebenfalls kein göttlicher Zwekkbegriff ſein. Doch aber giebt es in Bezug auf jede endliche Natur einen hervorbringenden göttlichen Willen, aber nicht an und für ſich, ſondern als in dem die Geſammtheit des endlichen Gottesbewußtſeins hervorbringenden, welcher ja auch die Erlöſung in ſich ſchließt, enthalten. Somit bedarf der erſte verneinende Theil des kirchlichen Sazes zunächſt einer Beſchränkung, nämlich daß die Verneinung nicht ſo zu verſtehen ſei, als müſſe nun die Sünde auf einen andern hervorbringenden Willen zurükkgeführt werden, der es in demſelben Sinne wirklich ſei, in welchem Gott überhaupt nur Urheber iſt, nämlich mittelſt einer zeitloſen ewigen Urſächlichkeit; denn ſonſt müßte von jedem einzelnen differentiirten Sein mithin zulezt von der Geſammtheit deſſelben daſſelbe gelten, ſo daß nur die Wahl bliebe zwiſchen einem von Gott verſchiedenen Demiurgen als Weltſchöpfer, der eben auch die ſündigende Natur als ſolche geſchaffen habe, oder einem böſen, Gott entgegengeſezten, Grundweſen, in welchem die zeitloſe Urſächlichkeit der Sünde liege, welches aber doch auch der Schöpfer des endlichen Seins, und zwar nicht nur zum Theil, wie Einige gefabelt haben, ſondern ganz müßte geweſen ſein [1]. Es bleibt alſo von dieſer Seite nur übrig, ent-

[1] Daß unſere Bekenntnißſchriften durch die Einmiſchung des Teufels dieſes nicht beabſichtigt haben, iſt deutlich genug. Denn er iſt mit dem Menſchen unter demſelben Begriff eines endlichen freien Weſens zuſammengefaßt, ſo daß ſeine Sünde gleichfalls in ſeiner Freiheit begründet gedacht werden ſoll, keineswegs aber ſoll ſein Verhältniß zur Sünde des Menſchen dem Begründetſein derſelben in deſſen eigener Freiheit Abbruch thun. So daß durch die Beimiſchung des Teufels hier nichts manichäiſches in die kirch-

weder daß für die Sünde gar keine ewige Urſächlichkeit zu ſezen ſei, oder daß dieſe doch müſſe in Gott gefunden werden. — Ein Uebergang von dem erſten Hauptgedanken zu dem andern ergiebt 489
ſich noch, wenn man den geſammten ſündlichen Zuſtand zurükkführt [1] auf ein Verlorengegangenſein des der menſchlichen Natur urſprünglich von Gott mitgegebenen Gottesbewußtſeins. Denn ſonſt zwar iſt allerdings, wie es ja außerdem gar kein zeitliches Sein geben könnte, das Aufhören von etwas in demſelben göttlichen Willen begründet, worin auch ſein Anfang; anders aber ſcheine es doch ſein zu müſſen mit dem Gottesbewußtſein, deſſen Aufhören als des Seins Gottes in den Menſchen nicht könne in göttlicher Urſächlichkeit gegründet ſein. Dies könnte allerdings gelten, wenn die Sünde ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtſeins, und die ſündigende Natur ganz Sünde wäre. Allein in der ſündigenden Natur iſt das Böſe nur an dem Guten, und kein Augenblikk ganz von Sünde erfüllt, weil eben dieſe ſelbſt das Gottesbewußtſein vorausſezt, ſo daß dieſe Natur immer das Sein Gottes mitgetheilt behält, wenngleich auf eine möglichſt beſchränkte Weiſe. Mithin kann auch in dieſer Beziehung in demſelben göttlichen Willen wie die Mittheilung ſo auch die Beſchränkung begründet ſein.

Der zweite Gedanke, von welchem ausgegangen wird, iſt der, daß Gott unmöglich könne dasjenige bewirken, alſo auch nicht der Urheber davon ſein, was er ſelbſt verbietet. Nun muß freilich zugegeben werden, daß der Andern gebietende, wenn wir auch ſagen Wille und der ſelbſt hervorbringende Wille Gottes nicht identiſch ſind [2]. Denn das göttliche Gebot zeigt ſich nicht zugleich als einen das ihm angemeſſene in allen unter das Gebot

---

liche Lehre kommt, mithin auch dieſe Abirrung dadurch nicht leichter zu vermeiden iſt, wenn man den Teufel bei Seite läßt.

Vgl. §. 72.

[2] Calvin. Instit. I. 18, 4. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat.

gehörigen Fällen bewirkenden Willen; vielmehr ſpricht auch die
490 Schrift aus [1], daß vermöge des gebietenden göttlichen Willens das ihm angemeſſene nicht iſt; und wir ſind uns Alle deutlich des Unterſchiedes bewußt, wenn uns allein der gebietende göttliche Wille gegeben iſt, und wenn hernach der hervorbringende göttliche Wille hinzukommt [2]. Eben ſo deutlich ſind wir uns auch bewußt, daß der Unterſchied zwiſchen dem gebietenden und dem das Gebotene hervorbringenden göttlichen Willen ein ganz anderer iſt, als nur z. B. in der Schöpfungsgeſchichte der zwiſchen dem den Entſchluß ankündigenden Ausſpruch und dem ihn vollziehenden Willen. Der gebietende göttliche Wille iſt aber auch deshalb kein bewirkender, weil nämlich Sünde nur begangen wird, ſofern ein gebietender göttlicher Wille vorhanden iſt, welchem eine Lebensäußerung widerſtreitet. Denn iſt geſündiget worden in der Meinung einen ſolchen zu vollziehn: ſo iſt auch nicht die Handlung ſelbſt, ſondern nur dieſe falſche Meinung Sünde, und auch nur ſofern ſie im Widerſtreit gegen einen gebietenden Willen entſtanden iſt; und daſſelbe gilt auch, wenn durch Ueberſehen geſündigt wird. So daß alle Sünde zwiſchen den Grenzpunkten der Unſchuld und der Verſtokkung [3] eingeſchloſſen, das Bewußtſein eines gebietenden Willens vorausſezt. Sind nun aber auch gebietender Wille und hervorbringender nicht daſſelbe: ſo kann doch auch der leztere dem erſteren nicht entgegengeſezt ſein; indem keine Wahrheit in dem Verbot ſein könnte, wenn Gott die Uebertretung des Verbotes ſelbſt hervorbrächte. Nur iſt hiebei auch dieſes nicht aus der Acht zu laſſen, daß der göttliche gebietende Wille nur als ein ſchlechthin vollkommner geſezt worden war, dem mithin auch das von der göttlichen Gnade als hervorbringendem göttlichen Willen bewirkte niemals entſpricht. Denn iſt nun dieſes Zurükkbleiben doch in uns auch als noch anhaftende Sünde bezeichnet [4]: ſo wird auch von hier aus der verneinende

[1] Röm. 7, 8. 9. 16—18. [2] Phil. 2, 13. [3] Vgl. §. 66, 1. u. 74, 3.
[4] Vgl. §. 63, 3.

Theil des kirchlichen Sazes ſo müſſen beſchränkt werden dieſe 491
Verneinung ſei nur ſo zu verſtehen, daß doch durch den hervorbringenden göttlichen Willen eine Unangemeſſenheit zu dem gebietenden könne geſezt ſein, mithin inſofern die Sünde in der göttlichen Urſächlichkeit gegründet.

2. Was nun den zweiten bejahenden Theil des kirchlichen Sazes betrifft, ſo iſt dieſer gewiß vollkommen richtig, aber er kann nicht geeignet ſein, die Beſchränkungen des erſten aufzuheben, welche wir für unſer frommes Selbſtbewußtſein in Anſpruch nehmen müßten. Vielmehr werden wir in Folge derſelben die Zuſammenſtellung beider Theile nur ſo faſſen können, daß die Sünde, inſofern es keine göttliche Urſächlichkeit für dieſelbe gebe, auch nicht in der menſchlichen Freiheit gegründet ſei, welches auch allein mit dem von uns aufgeſtellten Gegenſaz zwiſchen der göttlichen ewigen und der zeitlichen endlichen Urſächlichkeit [1] zuſammenſtimmt, daß aber mit dem Begründetſein der Sünde in unſerer Freiheit dennoch ein anderweitiges Beruhen derſelben in der göttlichen Urſächlichkeit um ſo mehr beſtehen könne, als wir in Bezug auf das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl keinen Unterſchied anerkennen zwiſchen der größeren oder geringeren Lebendigkeit der zeitlichen Urſächlichkeit [2]. Wie alſo überhaupt hier nur die zeitliche Urſache angegeben wird, ſo ſoll dadurch zunächſt bevorwortet werden, daß nicht etwa das Bewußtſein der Sünde, ſofern keine göttliche Urſächlichkeit dafür angenommen werden kann, für bloßen Schein dürfe gehalten werden; darum wird ſie auf dasjenige höchſte Maaß von innerer Lebendigkeit zurükkgeführt, welches das eigenthümliche unſeres Weſens ausmacht. Hiedurch wird alſo ausgeſagt, daß zwiſchen dem Zuſtande des Erlöſers, in welchem aus der höchſten geiſtigen Lebendigkeit keine Unterbrechung der Herrſchaft des Gottesbewußtſeins hervorgehn konnte, und denjenigen Zuſtänden menſchlicher Zerrüttung, wo die 492
geiſtigen Functionen unter die Potenz der Krankheit geſtellt ſind, ſo daß aus Mangel an Freiheit die Zurechnung aufhört,

[1] Vgl. §. 51, 1. [2] Vgl. §. 49.

überall mit der freien Selbſtentwikklung auch die Sünde geſezt ſei. Beſteht alſo dieſe ganze Geſtalt der Exiſtenz nämlich der natürliche Menſch in Folge göttlicher Anordnung: ſo iſt denn auch die Sünde als aus der Freiheit hervorgehend in dieſer Anordnung mitgeſezt. Demnächſt wird durch unſern Saz auch für das Gebiet der endlichen Urſächlichkeit ausgeſagt, daß wir uns im Sündigen keinesweges können der Wahrheit nach als leidend und anderwärts her beſtimmt anſehen [1]. Denn durch Freiheit des Willens drükken wir die Verneinung aller äußeren Nöthigung aus, und das Weſen des bewußten Lebens, daß nämlich keine äußere Einwirkung den Geſammtzuſtand ſo beſtimmt, daß auch die Gegenwirkung ſchon mit beſtimmt und gegeben wäre, ſondern daß jede Erregung erſt von dem innerſten Mittelpunkt des Lebens aus ihre Beſtimmtheit erhält, von welcher dann auch die Gegenwirkung ausgeht, ſo daß alſo die Sünde, als von dieſem Mittelpunkt ausgegangen, allemal des Sünders eigne That iſt und keines Andern. Eben ſo wird auch dieſes durch den Ausdrukk Willensfreiheit verneint, daß der Einzelne etwa ſchon durch die gemeinſame menſchliche Natur für alle Fälle beſtimmt iſt; vielmehr iſt jedes gemeinſame in der Wirklichkeit erſt ein gewordenes, und jeder Einzelne wird durch dieſen Ausdrukk als ein urſprünglich eigenthümlicher von allen Andern verſchiedener beſtimmt. So daß keiner die Schuld von ſich abwerfen kann auf die gemeinſame Natur, ſondern die einzelnen ſündlichen Selbſtbeſtimmungen ſind ſeine That, ſowol ſo wie ſie aus ſeiner die Formel ſeiner Willenseigenthümlichkeit mit conſtituirenden Sünd-
493 haftigkeit hervorgehn, als auch ſofern dieſe ſich durch dieſelben immer mehr conſolidirt. Durch keine dieſer Beſtimmungen wird aber die Möglichkeit einer Beziehung der Sünde auf die göttliche Urſächlichkeit aufgehoben. — Außerdem aber darf der Saz auch nur ſo verſtanden werden, wie er mit dem, daß die Sünde ein Zuſtand der Knechtſchaft iſt [2] zuſammenbeſtehen kann. Er-

[1] Vgl. Gen. 3, 12. 13.

[2] Vgl. §. 74.

folgt nun das Aufhören dieſer Knechtſchaft, wenn die Wirkſamkeit der Erlöſung eintritt, welche doch nicht ohne göttliche Urſächlichkeit zu denken iſt, aber ſo daß dieſe Wirkſamkeit nur allmählig die Knechtſchaft beſeitigt und alſo fortwährend durch dieſelbe begrenzt iſt: ſo muß wieder übrig gelaſſen werden, daß die an der mit Ohnmacht behafteten Freiheit begründete Sünde auch als ſolche von Gott geordnet ſei, wenn nicht ſchlechthin angenommen werden ſoll, daß die göttliche Wirkſamkeit durch etwas nicht von der göttlichen Urſächlichkeit abhängiges könne begrenzt werden.

3. Wenn nun der kirchliche Saz, wie er ein richtiger Ausdrukk unſers Selbſtbewußtſeins iſt, die Möglichkeit, daß Gott in irgend einem Sinn könne Urheber der Sünde ſein, nicht ausſchließt, wir aber durch entgegengeſezte Intereſſen nach beiden Seiten hin gezogen werden: ſo bleibt uns den ſo ſcheinbaren Widerſpruch aufzulöſen nur übrig, daß wir um die göttliche Allmacht unbeſchränkt und unverkürzt zu erhalten behaupten, daß die Sünde, ſofern ſie nicht könne in göttlicher Urſächlichkeit gegründet ſein, in ſofern auch für Gott nicht ſei, ſofern aber das Bewußtſein der Sünde zur Wahrheit unſeres Daſeins gehöre, alſo auch die Sünde wirklich ſei, ſie auch als das die Erlöſung nothwendig machende von Gott geordnet ſei. Je genauer ſich dieſes beides in der Sache ſelbſt vereinigen läßt, eben wie in uns ſelbſt die verſchiedenen Elemente unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins eins ſind, und je beſtimmter wir beides in der Betrachtung 491
auseinander halten können, ſo daß nicht mehr jedes das Gegentheil des andern zu fordern ſcheine, um deſto vollkommner laſſen ſich alle Schwierigkeiten beſeitigen, ohne daß wir weder manichäiſch der Sünde ein von Gott unabhängiges ihm entgegengeſeztes Sein zuſchreiben, noch pelagianiſch den Gegenſaz zwiſchen Sünde und Gnade verringern und allmählig auflöſen. Von unſerm kirchlichen Saze nun ſagt der lezte Theil die Wirklichkeit der Sünde als unſerer That aus, der erſte Theil aber das Nichtbewirktſein der Sünde durch Gott. Vergleichen wir nun mit

demſelben und der uns noch geſtellten Aufgabe die angeführten Stellen aus den Bekenntnißſchriften: ſo tritt in den einen das zeitliche Begründetſein der Sünde in der menſchlichen Freiheit hervor, aber ſie ſagen nicht aus, daß hiezu auch eine göttliche ewige Urſächlichkeit gehöre; in den andern tritt das Nichtbegründetſeinkönnen der Sünde im göttlichen Willen hervor, aber ſie ſagen nicht aus, daß inſofern dieſes wirklich fehle, auch die Sünde für Gott nicht ſei. Je mehr ſich nun dieſe beiden Einſeitigkeiten ausbilden, um deſto mehr häufen ſich die Schwierigkeiten, und man muß entweder zu ſpizfindigen Unterſcheidungen ſeine Zuflucht nehmen, in denen das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein ſich nicht wiedererkennt, und die ſich eben ſo wenig zu einer lebendigen Anſchauung vereinigen, oder man muß die tiefere Erforſchung aufgeben, wodurch die Glaubenslehre in ihrer Entwiklung gehemmt wird. Wollen wir deshalb durch die Vereinigung beider Geſichtspunkte die Einſeitigkeit aufheben: ſo fragen wir zuerſt von dem einen ausgehend, was iſt denn das in der Sünde, wozu wir, ſofern es in der Freiheit des Menſchen begründet iſt, auch eine ewige göttliche Urſächlichkeit erwarten können? Nun iſt in jedem für ſich abgeſchloſſenen ſündlichen Moment auf der einen Seite eine Aeußerung eines ſinnlichen Naturtriebes, wobei alſo die ewige göttliche Cauſalität als Mitwir-
495 kung geſezt iſt, auf der andern Seite iſt, als auf jenen Trieb beziehbar, denn ſonſt wäre von keiner Sünde die Rede, das Gottesbewußtſein geſezt, welches auf die göttliche Urſächlichkeit in der urſprünglichen Offenbarung zurükgeht. Allein wie jene beiden Elemente zuſammen noch nicht die Sünde ſind, ſo iſt auch dieſe göttliche Urſächlichkeit nicht auf die Sünde gerichtet. Sofern nun dieſe in der Ohnmacht des Gottesbewußtſeins beſtände, wäre ſie auch nur eine Verneinung, und eine ſolche kann kein göttlicher Gedanke und auch keine göttliche Hervorbringung ſein [1]; aber

[1] Melanchth. l. th. p. m. 76. Etsi enim sustentat naturam, tamen defectus illi in mente non efficiuntur ab ipso.

die bloße Verneinung der Kraft ist auch nicht die Sünde, wie es denn unser Bewußtsein niemals befriedigt, wenn die Sünde als ein bloßer Mangel erklärt wird [1]. Jener Mangel aber wird uns nur Sünde dadurch, daß das gegen den sinnlichen Trieb ohnmächtige Gottesbewußtsein als Bewußtsein des göttlichen Willens, gleichviel ob es gleichzeitig geschehe oder vor oder nachher, diesen Zustand verneint; denn ohne solche Verneinung, welche eben das Anerkenntniß eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens ist, giebt es keine Sünde. Sonach werden wir sagen können, sofern die Anerkennung des gebietenden Willens in uns von Gott bewirkt wird, wird auch von ihm bewirkt, daß die Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins Sünde wird, und zwar wird dies bewirkt in Bezug auf die Erlösung [2], denn das Bewußtsein einer noch geringen Kraft des Gottesbewußtseins wäre das eines Zustandes, welcher übertroffen werden muß, das Bewußtsein eines Zustandes aber, der einen Widerspruch gegen den göttlichen Willen in sich schließt, ist das Bewußtsein eines solchen, welcher aufgehoben werden muß. Stellen wir uns nun auf den andern Standpunkt und fragen: was für ein Nichtbegründetsein der 496
Sünde durch Gott das sein könnte, womit sich doch vereinigen ließe, daß sie unsere That wäre? Soll nun die Sünde deshalb nicht auf göttliche Ursächlichkeit zurükkzuführen sein, weil sie Verneinung ist: so hat sie dies nach dem obigen gemein mit allem endlichen Sein, kann also nichtsdestoweniger unsere That sein, wie jenes der Inbegriff unserer Erfahrung ist, aber sie ist doch auch auf ewige Weise in und mit der gesammten Entwikklung des Gottesbewußtseins von Gott gewirkt. Soll es aber deshalb keine göttliche Causalität für sie geben können, weil sie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entspricht, so hat sie das mit allem doch gewiß von Gott gewirktem Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde ist, so wie sie selbst auch wieder am Guten ist, und auch so ist sie daher noch unsere eigene von

[1] Vergl. §. 68. [2] Gal. 3, 22.

dem Zuſammenhang mit der Erlöſung noch geſchiedene That [1]. Nur wenn ſie ein ſchlechthiniger Widerſpruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, ſo daß ſie dieſen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf ſie gar nicht gedacht werden; aber ſo iſt ſie auch nicht, weil dieſes der Zuſtand der ſchlechthinigen Verſtokkung wäre, den wir aus dem menſchlichen Gebiet ſchon ausgeſchloſſen haben. Sonach erſcheint der ergänzende Saz vollkommen gerechtfertigt, indem es eben der in uns erſcheinende gebietende göttliche Wille iſt, durch welchen uns die Ohnmacht des Gottesbewußtſeins Sünde wird.

497 Durch dieſen alſo iſt, wenngleich für keine einzelne ſündliche Handlung auf eine ihr angehörige göttliche Urſächlichkeit zurükkgegangen werden kann, doch die Sünde von Gott geordnet, weil ſonſt auch die Erlöſung nicht könnte von ihm geordnet ſein, alſo auch nicht die Sünde an und für ſich, ſondern nur die Sünde in Bezug auf die Erlöſung.

4. Indeſſen iſt nicht zu läugnen, daß unſer Saz den Schwierigkeiten nicht abhilft, wenn die Sünde ſoll aus einem ſündloſen Zuſtand ſittlich vollkommner Thätigkeit entſtehen. Denn unter dieſer Vorausſezung muß man entweder zu einem ſolchen Handabthun Gottes, einer beſondern die Sünde poſitiv hervorbringenden göttlichen Thätigkeit ſeine Zuflucht nehmen, oder ſie als eine ſolche aus dieſem Zuſtand noch weniger als ſonſt erklärliche Empörung darſtellen, die auf die gänzliche Aufhebung des gebietenden göttlichen Willens gerichtet ſei. Darum begnügt man ſich von dieſer Vorausſezung aus gewöhnlich mit der Aushülfe, daß

[1] Nur in dieſem Sinne können wir uns die Formel der Augsburgiſchen Confeſſion, voluntas non adiuvante Deo avertit se ad alias res gefallen laſſen. Der urſprüngliche deutſche Ausdrukk, der aber in der verbeſſerten deutſchen Confeſſion geändert worden iſt, deutet allerdings auf einen poſitiveren Sinn „alsbald ſo Gott die Hand abgethan.“ Denn dieſes Handabthun Gottes wäre dann als eine beſondere göttliche Handlung die erſte Bedingung der Sünde.

weil Gott nicht Urheber der Sünde sei und sie doch sei, so sei sie durch seine Zulassung. Allein dieser von dem menschlichen Regiment und seinen Verhältnissen entlehnte Ausdrukk hat seinen Ort nur in dem Gebiet der getheilten Ursächlichkeit; die ewige aber hat ihresgleichen nicht, und alle zeitliche muß sich zu ihr gleichmäßig verhalten. Noch verwirrender aber ist es statt der bloßen Zulassung anzunehmen, Gott habe allerdings die Sünde geordnet, aber nur als unvermeidliches Mittel zu anderweitigen wichtigen Zwekken, indem er die aus der Sünde entstehenden Uebel zu einer Quelle überwiegender Vortheile gemacht, den Schaden der Sünde selbst aber durch Christum völlig getilgt habe [1]. Denn abgesehen davon, daß auch der Gegensaz von Zwekk und Mittel nicht vorhanden sein kann für einen schlechthin und alles hervorbringenden Willen, läßt sich auch nicht leicht eine verfehltere Darstellung des Christenthums denken, als daß Christus nur eintritt 498
um den aus der Sünde entstandenen Schaden gut zu machen, indem Gott die Sünde selbst aus Rükksicht auf allerlei Vortheile nicht entbehren konnte. Wogegen nach unserer Darstellung die Sünde nur um der Erlösung willen geordnet ist, und diese also als der mit derselben verbundene Vortheil erscheint, dem gegenüber aber von einem Schaden derselben nicht die Rede sein kann, da die nur allmählige und unvollkommne Entwikklung der Kraft des Gottesbewußtseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht.

§. 82. Dasselbe was von der göttlichen Ursächlichkeit in Bezug auf die Sünde gesagt ist, gilt auch in Bezug auf das Uebel vermöge seines Zusammenhanges mit der Sünde.

Sol. decl. p. 641. Poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae ratione huius peccati imposuit, hae sunt, mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales spirituales temporales atque aeternae aerumnae et miseriae. — p. 819. Ut enim Deus non est

[1] S. Reinhard Dogm. §. 75.

causa peccati, ita etiam non est poenae. — Conf. bohem. IV. Insuper docent, omnia incommoda et adflictiones quibus hic quotidie conflictamurque meritissimo iure a Deo ob peccata hominibus infligi.

1. Der in unſerm Saz ausgeſprochene Parallelismus wird zwar im allgemeinen übereinſtimmend anerkannt: aber wie ihn auch die ſymboliſchen Bücher nur ſparſam behandeln, ſo wird er auch in den Syſtemen der Glaubenslehre ſelten folgerecht durchgeführt. Dies hängt wol mehr oder weniger damit zuſammen, daß man der Darſtellung zweierlei beigemiſcht hat, welches wir hier gleich ausſcheiden wollen. Zuerſt nämlich ſpielt überall die verwirrende Vorausſezung durch, daß Gott das Uebel nach Art der menſchlichen geſezlichen Strafen auf eine willkührliche Weiſe mit der
499 Sünde verbunden habe, und dann verbindet man hiermit gleich die ewigen Strafübel, welches aus jenem Geſichtspunkt zwar möglich iſt, von uns aber nicht nachgeahmt werden kann, da wir es hier nur mit dem, was uns in unſerm Selbſtbewußtſein gegeben iſt, zu thun haben, und uns jezt noch alle Bedingungen fehlen um dieſe Frage zu behandeln. Eben ſo wenig aber haben wir hier irgend eine Veranlaſſung zu dem Gedanken an eine willkührliche göttliche Strafgeſezgebung. Will man die ſchon oben angeführten moſaiſchen Stellen [1] hierhin deuten: ſo muß man zugleich jener abentheuerlichen Vorſtellung Raum geben, daß die Beſchaffenheit der irdiſchen Dinge durch das Eintreten der Sünde geändert worden ſei. In der Einrichtung der Welt, wie ſie auf die göttliche Urſächlichkeit zurükkgeht, kann überhaupt nicht das eine mehr das andere weniger willkührlich ſein, ſondern alles iſt gleich willkührlich, oder iſt es auch gleich ſehr nicht.

2. Bleiben wir nun bei dem ſtehen, was in unſerm Selbſtbewußtſein hierüber vorkommt: ſo finden wir zwei entgegengeſezte Auffaſſungen des Uebels. Die eine iſt, daß wir das Uebel uns ſelbſt als den Erfolg unſerer Sünde zuſchreiben, worin zugleich verneint wird, daß Gott auf dieſelbe Weiſe, wie er Urhe-

[1] Gen. 3, 14. 16 — 18. Vgl. §. 75, 1.

der der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt für den Menſchen iſt, auch Urheber des Uebels ſei; und dies rechtfertigt ſich hinreichend dadurch, daß in jenem Begriff nicht geſezt iſt, daß die Welt der Ort des Uebels ſei, vielmehr daß auch alles mit dem relativen Gegenſaz zwiſchen unſerm Sein und anderem zuſammenhängende doch nur als Reizmittel wirkſam iſt. Die andere Auffaſſung iſt die, daß wir uns in alle Uebel des Lebens als in einen göttlichen über uns ergehenden Rathſchluß fügen. Dies nun rechtfertigt ſich am vollſtändigſten in allen Fällen, wo wir Uebel, die uns treffen, anſehn können als mit zu den verſöhnenden Leiden soo Chriſti gehörig, wie denn jede Gemeinſchaft Chriſti als eine ſolche Gemeinſchaft ſeiner Leiden muß angeſehn werden können. Nur daß ſie ganz und ausſchließend ſo betrachtet überhaupt nicht als Uebel könnten aufgefaßt werden, in die wir uns nur zu fügen haben, ſondern nur als Aufforderungen und Reizmittel zu einer beſtimmten geiſtigen Thätigkeit, denen mit Freudigkeit ſoll Folge geleiſtet werden. Da wir uns aber doch dabei des Uebels bewußt werden, und jene Auffaſſung ſich auch findet, wo ein beſonderer Zuſammenhang des Uebels mit unſerm Antheil an der erlöſenden Thätigkeit nicht vorliegt: ſo liegt darin deutlich die Vorausſezung einer göttlichen Abſtammung des Uebels als ſolchen, wenngleich nicht an und für ſich betrachtet, ſondern nur in Bezug auf die Sünde, als welche allein jener richtigen und reinen Auffaſſung der Hemmungen des ſinnlichen Lebens, daß ſie nur Reizmittel ſind, widerſtrebt. Die richtige Ausgleichung kann alſo auch hier nicht die ſein, daß das Uebel nicht von Gott herrühre, weil es vermittelſt der Sünde in unſerer Freiheit gegründet ſei: ſondern vielmehr, da wir überall mit der zeitlichen Urſächlichkeit auch die ewige ſezen, muß auch das Uebel eben ſofern es in unſerer Freiheit gegründet iſt zugleich von Gott geordnet ſein, wogegen ſofern es von Gott nicht geordnet iſt es auch eigentlich nicht ſein kann. Es kann nicht in Gott gegründet ſein, ſofern es als Streit der Exiſtenzen erſcheint, weil nämlich dieſe nicht als jede etwas für ſich, ſondern nur in ihrer Zuſammengehörig-

keit und ihrem Maaß von Gott geordnet ſind. Inſofern mithin iſt es auch nicht, ſondern iſt nur für uns ein Schein, der daraus entſteht, daß wir bei der Vereinzelung ſtehen bleiben. Von Gott geordnet iſt aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maaße, als das Gottesbewußtſein noch nicht in uns herrſchend iſt, als Uebel aufgefaßt werden, ſo wie daß die
501 Sünde, in dem Maaß als ſie herrſcht, ſich zum geſelligen Uebel ausbildet, eben wie auch beides in der Freiheit gegründet iſt.

3. Beides aber, ſowol der in unſerer Freiheit gegründete Zuſammenhang des Uebels mit der Sünde, als auch die göttliche Begründung deſſelben in Beziehung auf die Sünde, verſteht ſich nur, ſofern man die Sünde als Geſammtthat und ſo auch das Uebel als Geſammtleiden betrachtet. Denn der Einzelne kann nicht, außer nur zufällig, ſagen, daß die Uebel, an denen er leidet, in ſeiner eignen Freiheit gegründet ſind: ſondern wo jedesmal die Sünde iſt, mit der das Uebel zuſammenhängt, da iſt auch die Freiheit, aus der es hervorgeht. Da nun keine Sünde dem Einzelnen ganz angehört: ſo läßt ſich auch dieſer Zuſammenhang nur in einem Geſammtleben, und zwar je ſelbſtändiger und abgeſchloſſener es iſt um deſto deutlicher, darlegen. Darum reicht nun ſtreng genommen auch dieſe Erklärung nur über diejenigen, welche durch die Erzeugung entſtanden von Anfang an von einem Geſammtleben abhangen; wogegen für den erſten Menſchen, für ſich betrachtet, die göttliche Urſächlichkeit an dem Uebel in Verbindung mit dem Begründetſein deſſelben in ſeiner eigenen Freiheit ſchwer iſt zur Darſtellung zu bringen, und zwar um ſo ſchwieriger, je nothwendiger man glaubt, einen anfänglichen Zuſtand ohne natürliche Unvollkommenheiten voranſtellen zu müſſen. Ja es iſt dann kaum möglich, eine willkührliche göttliche Beſtimmung, durch welche das Uebel mit der Sünde verknüpft iſt, zu vermeiden — wie ja auch der Verſuch, die jezigen menſchlichen Uebel aus den natürlichen Eigenſchaften des genoſſenen Apfels zu erklären, dem nicht entgeht — wobei denn

der oben angeführte symbolische Saz am wenigsten bestehen kann.

Zusaz. Da wir göttliche Eigenschaften nur aufzustellen vermögen als Modalitäten der göttlichen Ursächlichkeit: so würde es, wenn Gott auf keine Weise Urheber der Sünde und des Uebels wäre, auch keine göttliche Eigenschaften geben können, 502
kraft deren Sünde und Uebel beständen. Haben wir hingegen eine solche Ursächlichkeit befriedigend nachgewiesen: so müssen wol auch besondere von den bis jezt aufgestellten verschiedene göttliche Eigenschaften oder Thätigkeitsweisen um so mehr aufgestellt werden, als doch Sünde und Uebel auf der einen Seite von Gott geordnet sind, auf der andern Seite aber doch durch die Erlösung sollen aufgehoben werden. Müßten nun solche Eigenschaftsbegriffe erst gebildet werden: so könnte man zweifeln, ob es besser wäre deren zwei aufzustellen, die eine für die Sünde und die andere für das Uebel, oder nur eine, weil ja doch das Uebel nur durch die Sünde bedingt ist. Allein das fromme Bewußtsein ist sich über dieses Verhältniß längst klar geworden und hat diese göttliche Ursächlichkeit ausgesprochen in den beiden Eigenschaftsbegriffen der Heiligkeit und der Gerechtigkeit. Hier könnte freilich eingewendet werden, daß in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der erste Begriff sich nicht sowol auf die Sünde allein bezieht, als vielmehr auf den Gegensaz zwischen gut und böse, und eben so der lezte nicht sowol auf das Uebel allein, als vielmehr auf den Gegensaz zwischen Belohnung und Bestrafung. Aber diese Ausdrükke sind, zumal der erste, auch außerdem so mannigfaltig bestimmt und erklärt worden, und einander auch wieder — indem doch Belohnung und Bestrafung nichts anders ist, als ein Heraustreten des Wohlgefallens und Mißfallens — so nahe gebracht, daß nur durch die folgende Behandlung am besten gezeigt werden kann, wie sehr sie sich für diesen Ort eignen, und wie keine andere Bedeutung derselben festgehalten werden kann als die, welche wir ihnen hier anweisen.

503

Erstes Lehrstük.

Gott ist heilig.

§. 83. Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesezt ist.

1. Unter dem Ausdrukk Gewissen verstehen wir eben dieses, daß alle aus dem Gottesbewußtsein hervorgehenden und durch dasselbe anregbaren Handlungsweisen auch als Forderungen *nicht* etwa theoretisch aufgestellt werden, sondern sich im Selbstbewußtsein geltend machen, so daß jede Abweichung der Lebensäußerungen davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde aufgefaßt wird. Wenn wir hier ganz bei dem Gottesbewußtsein stehen bleiben, so thun wir dieses im Geist der Glaubenslehre überhaupt. Indem wir aber als bekannt voraussezen können, daß anderwärts das Gewissen erklärt wird durch die gleiche Beziehung auf die Idee des Guten: so ist nur beiläufig zu sagen, daß beides gar nicht von einander verschieden ist. Denn wenn es irgendwo vorkommt, daß das natürliche Gewissen unter der Idee des Guten andere Forderungen aufstellt, als in demselben Gesammtleben durch das darin herrschende Gottesbewußtsein geltend gemacht werden, so daß beides mit einander im Streit ist: so ist dieses doch eben so nur einer Unvollkommenheit in der Entwikklung oder in der Anwendung zuzuschreiben, wie wenn auch das natürliche Gewissen eines Ortes und eines Zeitraums nicht dasselbe ist mit dem eines andern, oder wenn verschiedene Glaubensweisen nicht dieselben Forderungen aufstellen. Wir aber in der evangelischen Kirche sind
504 in einem solchen Streit nicht befangen, sondern die Identität der von unserm Gottesbewußtsein ausgehenden mit den aus der Idee des Guten entwikkelten Handlungsweisen wird bereitwillig genug zugestanden. Daß nun aber überall, wo mit diesen Forderungen oder diesem Gebot auf das Gottesbewußtsein zurükkgegangen wird,

auch das Gewiſſen ganz vorzüglich auf eine göttliche Urſächlichkeit zurükkgeführt und als die Stimme Gottes im Gemüth als eine urſprüngliche Offenbarung Gottes angenommen wird, bedarf keines Beweiſes, ſondern gehört zu den innern Erfahrungen, die wir als auf unſerm Gebiet allgemein vorausſezen können. Dennoch iſt das Gewiſſen nicht daſſelbe mit der Erſcheinung des Gottesbewußtſeins im Menſchen überhaupt, wie ſie die urſprüngliche Vollkommenheit ſeiner Natur conſtituirt; denn ohne die Ungleichmäßigkeit, in dem Erſcheinen deſſelben als Verſtand und dem Hervortreten deſſelben als Willen, und zwar ohne dieſe Ungleichmäßigkeit verbunden mit der Richtung auf die Gleichmäßigkeit, würde es kein Gewiſſen geben; eben ſo wie ohne Gewiſſen alle Thatſachen, die aus dieſer Ungleichmäßigkeit hervorgehn, uns nicht würden Sünde ſein. Die göttliche Urſächlichkeit, durch welche das Gewiſſen geſezt iſt, gehört alſo ganz in das Gebiet des Gegenſazes, in welchem wir uns jezt befinden, und iſt eben ſo gewiß die göttliche Urſächlichkeit, durch welche die Sünde geſezt iſt, weil uns nur durch das Gewiſſen ein gegebener Zuſtand und zwar nur als unſere eigne That zur Sünde wird[1]. Und wollte man auf der andern Seite außer dieſer und der allgemeinen göttlichen Mitwirkung, noch eine andere göttliche Urſächlichkeit aufſtellen, durch welche die Sünde gegeben wäre: dann freilich müßte man zwei einander widerſprechende göttliche Thätigkeiten annehmen. Woraus denn hervorgeht, daß die aufgeſtellte in der That die 505
ganze und einzige göttliche Urſächlichkeit iſt, auf welche die Sünde als ſolche zurükkweiſt.

2. Wenn nun unſere Erklärung ſagt, das Gewiſſen ſei nur mit dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit geſezt, ſo iſt dies allerdings der rein chriſtliche Ausdrukk für die Thatſache, aber keineswegs ſo zu verſtehen, als wollten wir nur da ein Gewiſſen annehmen, wo die Erlöſungsbedürftigkeit anerkannt iſt; ſondern,

[1] Auch 1. Petr. 1, 14—16 wird die Heiligkeit Gottes damit in Verbindung gebracht, daß wir nicht mehr in Unwiſſenheit nach den Lüſten leben.

indem wir hier von der göttlichen Urſächlichkeit handeln, gehn wir von der Vorausſezung aus, daß die Erlöſung durch Chriſtum dem ganzen menſchlichen Geſchlecht geordnet iſt, und dieſes ſich auch ganz in dem Zuſtand der Erlöſungsbedürftigkeit befindet. Denken wir uns ſtatt deſſen eine allmählige Entwikklung der Kraft des Gottesbewußtſeins: ſo könnte zwar auch bei dieſer jene Ungleichmäßigkeit beſtehen; aber indem dann die Fortſchreitung überwiegend dem Charakter einer Kunſtübung ſich nähern würde, ſo wäre denn die Aufſtellung einer ſolchen Forderung, wie das Gewiſſen ſie ausſpricht, überflüßig — wie ja jede Kunſt fortſchreitet ohne eine ſolche — und mithin, da das Gewiſſen immer Schmerzen bringt, eine Grauſamkeit. Wogegen für die Erlöſung die Menſchen unter dem Gewiſſen, welches immer das Bewußtſein ihrer Unfähigkeit in ſich ſchließt, zuſammengehalten werden, und eben ſo auch hernach, weil das Gewiſſen ihnen immer das Bewußtſein der Sünde noch erregt, werden ſie bei der Erlöſung feſtgehalten. Könnten wir uns aber jemals den Willen vollkommen dem Gottesbewußtſein geeinigt denken, ſo daß nichts angeſtrebt würde, was nicht aus dieſem hervorginge; dann würde — geſezt auch es blieben noch Unvollkommenheiten in der Ausführung übrig, die aber nur in dem dem Willen dienenden Organismus, pſychiſchen oder ſomatiſchen, ihren Grund hätten — das Gewiſſen in ſeiner wahren Eigenthümlichkeit aufhören. Daher
506 auch, was hier nur beiläufig oder vorläufig geſagt werden kann, wenn wir glauben den Zuſtand des Erlöſers durch die Formel, daß er immer ein vollkommen befriedigtes Gewiſſen gehabt, adäquat zu beſchreiben, wir darunter doch ein ſolches das immer geſchwiegen verſtehen müſſen, ſo daß der Erlöſer das Gewiſſen nur als Mitgefühl, nicht als ſein perſönliches kann gehabt haben. — Hieraus nun erklärt ſich ſchon zum Theil, weshalb wir das Geſammtleben als den eigentlichen Ort des Gewiſſens ſezen. Nämlich geſezt auch, ein Geſchlecht käme zu jener vollkommnen Stärke und Reinheit des Willens: ſo müßte es doch Gewiſſen erwekkend wirken auf das ſpätere unter ihm aufwachſende Geſchlecht; welches dann auch

eben so gilt in Bezug auf die größeren Entwikklungsunterschiede innerhalb desselben Geschlechtes. Anderntheils würde auch das bloß in jedem Einzelnen für sich erscheinende ein zu veränderliches sein, als daß nicht dadurch die Sicherheit des Urtheils sowol als des Zurükkführens auf die göttliche Ursächlichkeit sollte gefährdet werden. Das Gewissen aber, wie es in einem Gesammtleben als dasselbe in Allen und für Alle auftritt, ist das Gesez, das sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluß ist. Sonach ist die göttliche Heiligkeit die in dem Gesammtleben der Menschen gesezgebende göttliche Ursächlichkeit; und da das Gesez uns immer, zumal auf seine innere Quelle zurükkverfolgt, das schlechthin heilige ist, und durch diese göttliche Ursächlichkeit der ganze geschichtliche Verlauf geordnet wird: so wird wol keine Einwendung dagegen zu machen sein, daß wir dieselbe als eine besondere göttliche Eigenschaft aufstellen, und sie mit diesem und keinem andern Namen bezeichnen.

3. Die gewöhnlichste und volksmäßigste Erklärung über den Gebrauch unseres Ausdrukks auf dem liturgischen und homiletischen Gebiet ist hingegen die, daß die Heiligkeit Gottes bestehe in seinem Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen. Diese Erklärung kann auf eine zwiefache Weise verstanden werden. Gemeint ist sie gewiß so, daß gut und böse verstanden werden soll von den Handlungen der endlichen freien Wesen [1]; allein in diesem Sinn ist sie auf dem wissenschaftlichen Gebiet wenigstens nicht ohne große Modificationen zuzulassen. Denn Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensaz sind nicht ohne leidentliche Beimischung; und wird diese nicht zuvor beseitigt, so schließt diese Eigenschaft eine Störung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in sich, indem ein Zustand Gottes bestimmt wird durch menschliche Handlungen, mithin zwischen Gott und Menschen ein Verhältniß der Wechselwirkung eintritt. Ueberdies wäre die Eigen- 507

[1] Henke lineam. p. 66. Deus ab omni labe et vitio purissimus, omnis pravi osor irreconciliabilis, boni rectique amantissimus.

ſchaft eine bloß innerliche ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein keine Veranlaſſung giebt aufzuſtellen. Beidem nun wäre abzuhelfen, wenn wir nur dasjenige von dieſen menſchlichen Zuſtänden auf Gott übertrügen, was daran Selbſtthätigkeit iſt, nemlich die erſtrebende und abwehrende Aeußerung des Wohlgefallens und Mißfallens. Indem wir aber dieſes beides ausſchließend nur in der Erlöſung finden, und es doch ganz abweichend wäre von allem kirchlichen Gebrauch zu ſagen, die Erlöſung ſei vorzugsweiſe in der göttlichen Heiligkeit begründet: ſo würden wir auch von hier aus, wenn wir den Ausdruk nicht ganz wollten fallen laſſen, darauf zurükkommen, daß abgeſondert von der Bewirkung des Guten die Aeußerung des göttlichen Mißfallens nichts anders ſei als die göttliche Bewirkung dieſes Mißfallens in den Handelnden vermittelſt des Gewiſſens und des Geſezes. Soll aber die Erklärung ſo verſtanden werden, daß Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Böſen der göttlichen Productivität zum Grunde liegen und ſie beſtimmen [1]: ſo folgt hier-
508 aus zunächſt, daß das Böſe, ſofern es als Gegenſtand des Mißfallens dem Guten entgegengeſezt iſt, auch nicht vorhanden ſein kann, mithin daß es auch [2] nicht als ein Gedanke Gottes zu ſezen iſt, d. h. daß es kein Weſen und keine Idee des Böſen giebt. Dieſes können wir unbedenklich feſtſtellen und zwar mit der nothwendigen Folgerung, daß in demſelben Sinn auch das endliche Sein nicht kann das Böſe aus ſich ſelbſt hervorbringen [3], d. h. daß das Böſe als realer Gegenſaz gegen das Gute überhaupt kein Daſein hat, und daß mithin ſtreng genommen auch das durch göttliche Urſächlichkeit in uns bewirkte Mißfallen am Böſen nur iſt das Mißfallen an dem Zurükkbleiben der wirkſamen

---

[1] Dahin wenden ſich Mosheim th. dogm. I. p. 292. Sanctitas est immutabile propositum voluntatis Dei perfectionibus suis congruenter agendi und Ammon Summa Theol. chr. p. 92. Consensus voluntatis liberrimae perfectissimus cum legibus intellectus sapientissimi.

[2] Nach §. 55, 1. S. 293.

[3] Nach §. 67, 2.

Kraft des Gottesbewußtſeins hinter der Klarheit der Auffaſſung. So daß, was an beiden Erklärungen haltbar iſt, zuſammengenommen ganz dem, was wir aufgeſtellt haben entſpricht, und wir auf dieſe Weiſe den Begriff auch unmittelbar auf die Allmacht und Allwiſſenheit zurükkführen, und dieſe beiden als heilige ſezen können. Hiermit ſtimmen nun auch diejenigen Erklärungen überein, welche der Heiligkeit Gottes zuſchreiben, von den Geſchöpfen das vollkommen Gute zu fordern [1], indem dieſe Forderung doch nur vermöge des ihnen eingepflanzten Geſezes oder ſittlichen Gefühls an ſie ergeht. Dieſe Erklärungen nehmen zum Theil die innere Reinheit Gottes als Motiv jener Forderung mit in den Begriff auf; ſolche aber, welche bei dieſer allein ſtehen bleiben oder gar auf die vollkommne Selbſtliebe Gottes zurükkgehn [2], möchten viel- 509
leicht einer ſpeculativen oder ſogenannten natürlichen Theologie angehören, in einer Glaubenslehre aber keinen Raum finden.

Zweites Lehrſtük.

Gott iſt gerecht.

§. 84. Die Gerechtigkeit Gottes iſt diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in dem Zuſtand der gemeinſamen Sündhaftigkeit ein Zuſammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet iſt.

1. Dieſe Erklärung iſt unläugbar weit enger und beſchränkter, als die Weiſe anderer Glaubenslehrer mit ſich bringt, ſo daß

---

[1] Quenstedt Syst. th. I. p. 420. Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis.

[2] Buddeus Institt. p. 252. Quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur ut simul ab omni imperfectione secretus censeatur amor ille vocatur sanctitas. — Gewiſſermaßen ähnliches giebt ſchon Hilarius zu Pſ. 144. welcher unter der göttlichen Heiligkeit vornehmlich die Abweſenheit alles ſelbſtſüchtigen in Gott verſtanden wiſſen will.

ſie einer beſonderen Rechtfertigung bedarf. Zuerſt nämlich bringt man auch hier in Anwendung, daß es eine zwiefache Gerechtigkeit giebt, eine geſezgebende oder vertheilende und eine vergeltende; die erſtere aber kann in unſerer Erklärung gar nicht mitbegriffen ſein. Allein man ſcheint hiebei überſehen zu haben, daß in den Ausdrükken Recht und Gerechtigkeit allemal eine Beziehung auf ein Gegebenes liegt. Daher kann und ſoll jede menſchliche Geſezgebung und Vertheilung gerecht ſein, weil immer ſchon ein Gegebenes da iſt, welchem ſie ſich anreiht und auf welches ſie zurükkgeht. Die göttliche Geſezgebung und Vertheilung aber
510 iſt die urſprüngliche und ſchöpferiſche, aus welcher die Weſen ſelbſt mit ihren Verhältniſſen zugleich hervorgehen, die an nichts anzuknüpfen hat, und deren Vollkommenheit daher auch nicht als Gerechtigkeit beſchrieben werden kann, ſondern vielmehr als Weisheit würde zu bezeichnen ſein [1], von welcher göttlichen Eigenſchaft aber erſt unten die Rede ſein kann. Sonach kann die göttliche Gerechtigkeit nur eine vergeltende ſein. Allein auch von dieſer umfaßt unſere Erklärung nur die Hälfte; denn man rechnet dazu nicht minder das Belohnen des Guten als das Beſtrafen des Böſen, unſre Erklärung aber ſagt nichts von einem Zuſammenhang des Wohlbefindens mit der Kraft des Gottesbewußtſeins, ſondern nur von dem des Uebels mit der Sünde, welcher Zuſammenhang eben allerdings das iſt, was wir Strafe nennen. Dieſen Mangel könnten wir zugeſtehen und zugleich entſchuldigen als eine natürliche Folge der Abſtraction, in welcher wir uns befinden, indem wir nur von dem einen Element unſeres chriſtli-

[1] Etwas ähnliches ſcheinen diejenigen Glaubenslehrer im Sinne zu haben, welche die göttliche Heiligkeit als die innere Gerechtigkeit beſchreiben, die Gerechtigkeit ſelbſt aber alsdann die äußere nennen. Denn entweder iſt dann die Heiligkeit ſelbſt die geſezgebende Thätigkeit Gottes; oder wenn die äußere Gerechtigkeit ſelbſt erſt wieder getheilt wird in die geſezgebende und vergeltende, ſo bezieht ſich doch die erſte auf die Heiligkeit, als auf die dem Geſez zum Grund liegende höchſte Vollkommenheit, die andere auf die Heiligkeit als auf das Mißfallen am Böſen.

chen Selbſtbewußtſeins, nämlich dem Bewußtſein der Sünde reden, von dem andern aber abſehen. Somit würde dadurch nur eine Unbequemlichkeit unſerer Methode ans Licht kommen, welche uns nöthigte, eine göttliche Eigenſchaft zu ſpalten. Allein unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein erkennt in der That keine Belohnung an, welche von der göttlichen Gerechtigkeit ausginge; ſondern was irgend Belohnung genannt werden kann, iſt uns ein unverdientes 511
auf die göttliche Gnade zurükkzuführendes [1]. Die belohnende Richtung der göttlichen Gerechtigkeit kann keinen andern Gegenſtand finden als Chriſtum [2], und zwar nur ſofern er der von allen andern Menſchen verſchiedene iſt. Somit können wir aus unſerm eignen frommen Selbſtbewußtſein nur die ſtrafende Gerechtigkeit kennen, und müſſen die belohnende in Bezug auf uns dahingeſtellt ſein laſſen. Denn wenn Chriſtus ſelbſt mehr und mannigfaltiger das belohnende göttliche Verfahren darzuſtellen ſcheint [3]: ſo iſt das Steigern der Kräfte und die Erweiterung des Wirkungskreiſes, welches beides wieder genau zuſammenhängt, eben ſo wenig eine Belohnung im eigentlichen Sinn, welche der Verbindung des Uebels mit der Sünde könnte gegenüber geſtellt werden, wie wir die Steigerung des Böſen im eigentlichen Sinn für eine Strafe konnten gelten laſſen.

2. Bezieht ſich nun der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nur auf die Verbindung des Uebels mit der Sünde, ſo erſcheint wol natürlich, daß ſie ſich nur über das Gebiet der Sünde erſtrekken kann, und in ſofern könnte der Zuſaz überflüßig erſcheinen. Daß wir nun dieſe göttliche Urſächlichkeit gar nicht vorſtellen würden, wenn wir in ein unſündliches Geſammtleben geſtellt wären, iſt klar, denn wir kommen zu der Vorſtellung der gött-

---

[1] Röm. 4, 4. 16. vergl. Matth. 20, 14. 15. Wenn 2 Tim. 4, 8. die Ertheilung des Lohnes Gotte als Richter beigelegt wird, ſo wird er dort unter dem Bilde des Kampfrichters dargeſtellt, welches nicht hierher gehört.

[2] Phil. 2, 9. 10. Hebr. 2, 9. 10. [3] Matth. 25, 21.

lichen Gerechtigkeit nur durch das Bewußtſein der Sünde. Der Ausdrukk ſchließt aber zugleich in ſich, daß in dem Maaß als die Sünde verſchwindet auch dieſe Verbindung aufgehoben wird, unabhängig davon, ob ſich in dem materiellen des menſchlichen Zu-
512 ſtandes etwas ändert oder nicht; und dieſes Aufheben, d. h. das Vergeben der Sünde, gehört eben derſelben göttlichen Urſächlichkeit an [1], indem hierin zugleich auch die Belohnung Chriſti beſteht. Daß wir den Zuſammenhang ſelbſt nur auf die wirkliche Sünde beſchränken, hat theils eben hierin ſeinen Grund, weil da die urſprüngliche Sündhaftigkeit in dem menſchlichen Geſammtleben unverändert bleibt, ein Aufheben des Zuſammenhanges nicht möglich wäre, wenn er in dieſer ſeinen Grund hätte; theils auch darin, daß der Zuſammenhang überhaupt nur beſteht, ſofern er in unſerem Bewußtſein geſezt iſt, das Bewußtſein der urſprünglichen Sündhaftigkeit haben wir aber nur in und mit der wirklichen Sünde. Beides hängt auch nur mit der wirklichen Sünde zuſammen, ſowol daß es geſellige Uebel giebt — denn es ſind nur die beſtimmten ſündlichen Richtungen in den Einzelnen, welche ſich zu beharrlichen Urſachen von Hemmungen im Geſammtleben entwikkeln — als auch, daß die natürlichen Unvollkommenheiten als Uebel aufgefaßt werden. In demſelben Maaß daher, als die Sünde aufgehoben wird, geſchieht nicht nur das lezte nicht mehr, ſondern auch die noch wirklich gewordene Sünde ſelbſt wirkt nur noch als förderndes Reizmittel [2] und nicht mehr als Lebenshemmung nach. Es gehört demnach zum Sezen und Aufheben dieſer Verbindung zweierlei: Einmal daß die ganze Welteinrichtung, ſo weit in ihr das Uebel bedingt iſt, auf die menſchliche Freiheit, als in welcher die Sünde gegründet iſt, auf beſtimmte Weiſe bezogen ſei. Dann aber auch, daß in unſerm Bewußtſein dieſe Verknüpfung und zwar nicht nur zufällig ſondern weſentlich und

[1] 1 Joh. 1, 9. wird deshalb auch das Vergeben auf die Gerechtigkeit Gottes zurükkgeführt.

[2] Röm. 8, 28.

durchgängig gemacht werde. Indem nun so aufgefaßt die göttliche Gerechtigkeit allerdings eine in dem ganzen Gebiet unserer Erfahrung sich immer gleichbleibende göttliche Ursächlichkeit ist, und sich über das ganze uns bekannte Gebiet der endlichen Intelligenz erstrekkt, so daß sie mit der vorigen zusammengenommen alles ordnet, was sich von dieser Seite unseres Gegensazes aus auf das sittliche bezieht: so erscheint die Aufstellung derselben als einer besonderen göttlichen Eigenschaft vollkommen gerechtfertigt. Was nun das erste Element derselben betrifft, nämlich die Beziehung der gesammten Weltordnung auf die Freiheit: so wird Jeder von selbst zugeben, daß diese nur im Gesammtleben zu finden sei. Nur in dem Maaß als ein solches in sich abgeschlossen ist, am vollkommensten also nur in der Totalität des menschlichen Daseins, offenbart sich diese göttliche Ursächlichkeit in einer solchen Weltordnung, daß die aus der Sünde sich entwikkelnden Lebenshemmungen durch kein noch so günstiges Verhältniß der Außenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden. Dagegen wird der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu einem Ebenbild der bürgerlichen, die wir doch so oft als Ungerechtigkeit empfinden, herabgewürdigt, wenn man den einzelnen Menschen als den eigentlichen Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit ansieht. Ja wenn man die vollendete göttliche Gerechtigkeit nur in jedes einzelnen Frevels Bestrafung — vielleicht gar auch in der Belohnung jeder einzelnen Tugend oder vollständigen Tugenderweisung des Einzelnen — erkennen will, da doch offenbar nicht nur Unmäßigkeit und Falschheit z. B. nicht immer mit Verachtung oder Krankheit bestraft werden, sondern auch dasselbe, was, wenn es den Einen trifft als Strafe für seine Sünde ausgelegt wird, auch Andern begegnet, bei denen man auf dieselbe Sünde nicht ohne schreiende Ungerechtigkeit schließen würde: so kommt man mit der Anwendung des Begriffs in ein Gedränge, aus dem es dann fast keinen andern Ausweg giebt als die Behauptung, daß die göttliche Gerechtigkeit sich hier nur unvollkommen entwikkeln könne und erst in jenem Leben ihre Vollständigkeit erlangen werde; eine Vor-

513 514

ſtellung, welche, wenn man ſie auch davon frei ſprechen will, Gott ſelbſt in einer zeitlichen Entwikklung begriffen zu denken, doch die Schwierigkeit nur weiter hinausſchiebt, indem in dem Leiden dort keine Differenz nachgewieſen wird, welche die Differenzen zwiſchen dem hieſigen Thun und Leiden ausgliche. Wogegen wenn wir zu dem Begriff der Geſammtſchuld den der Geſammtſtrafe aufſtellen, die Formel ſich vollkommen rechtfertigen wird, daß alle Sünde ſich in dem Uebel abſpiegle, und daß alles Uebel ſich aus der Sünde erklären laſſe; und dies iſt der oben angegebne Zuſammenhang. Was aber das zweite Element anbelangt, nämlich daß in unſerm Bewußtſein dieſe Beziehung zwiſchen Sünde und Uebel wirklich und zwar allgemein gemacht wird: ſo iſt dieſes das Bewußtſein der Strafwürdigkeit, welches eben ſo das Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit in der menſchlichen Seele iſt, wie das Gewiſſen das Erzeugniß der göttlichen Heiligkeit. Die Allgemeinheit deſſelben zeigt ſich aber am unverkennbarſten darin, daß überall die häuslichen, bürgerlichen und geſelligen Strafen aus dieſem hervorgehn, und das Sezen des Zuſammenhangs zwiſchen Sünde und Uebel repräſentiren, ſo wie die allmählige Milderung derſelben bei fortſchreitender Entſündigung des Geſammtlebens das Aufheben deſſelben, beides als in der göttlichen Gerechtigkeit zuſammengehörig.

3. Zu einer Eintheilung in natürliche und willkührliche Strafen, welche auch nicht einmal auf dem Gebiet der endlichen und zeitlichen Urſächlichkeit ſich vollſtändig dürfte nachweiſen und anwenden laſſen, finden wir hier gar keine Veranlaſſung. Denn
515 eben die natürlichen Strafen ſind in dem Sinn, wie das Wort von Gott gebraucht werden kann, willkührliche, indem ſie in der ſchöpferiſchen und weltordnenden göttlichen Urſächlichkeit gegründet ſind; und die wir willkührlich am eheſten nennen könnten, nämlich alle Uebel, welche auf die Einzelnen die davon betroffen werden bezogen, deren Thun nicht entſprechen, ſind grade natürliche, weil dieſe Ungleichmäßigkeit in der Geſammtheit des Weltzuſammenhanges gegründet iſt. In einem andern Sinne nennen wir

die durch die Beziehung der Weltordnung auf unſere Freiheit geſezten Strafen die natürlichen, die hingegen, welche aus der menſchlichen Freiheit ſelbſt hervorgehen, die willkührlichen. Allein ſieht man beide als göttliche an, ſo verſchwindet dieſer Unterſchied, indem die menſchlichen Strafen nicht minder der von Gott geordneten geiſtigen Entwikkelung der Menſchen gemäß erfolgen. Beide ſind vielmehr als göttliche Ordnung weſentlich zuſammengehörig, indem es der einen Art ohne die andere an Wahrheit, und dieſer ohne jene an Bedeutung fehlen würde. Von den Strafen in jenem Leben kann hier gar nicht die Rede ſein; alſo auch nicht entſchieden werden, in wiefern ſie mehr als willkührliche oder als natürliche würden anzuſehen ſein. Denn dieſe ſind nicht unmittelbar aus unſrem Selbſtbewußtſein entnommen, und es wird daher erſt an einem andern Ort unterſucht werden können, wie ſich die eigenthümlich chriſtliche Geſtaltung dieſer ſchon vorchriſtlichen und ſehr allgemein verbreiteten Vorſtellung zu dem allerdings vorauszuſezenden allgemeinen Grunde derſelben verhält, und inwiefern dabei auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit und ob ſo wie hier oder anders modificirt zurükkgegangen werden kann. — Anders iſt es mit andern Eintheilungen, die auch auf unſerm Gebiet geltend gemacht werden, nämlich nach den verſchiedenen Abzwekkungen der Strafen. Zuerſt iſt aber wol klar, daß Strafen nicht können von Gott als Beſſerungsmittel geordnet ſein. Denn 516
indem einer übermächtigen Sinnlichkeit entgegengewirkt wird, aber nur durch die Sinnlichkeit ſelbſt: ſo kann daraus, daß die Furcht geltend gemacht wird gegen die Luſt, unmöglich eine größere Gewalt des Gottesbewußtſeins und eine größere Freiheit des Geiſtes hervorgehn, ſondern nur eine andere Vertheilung der ſinnlichen Motive, welche nach der Natur des Individuums weniger ungünſtig iſt, kann auf dieſe Art bewirkt werden. Es iſt auch offenbar, daß wenn Stärkung des Gottesbewußtſeins durch Strafen möglich wäre, alsdann auch ein möglichſt vollkommen eingerichtetes Syſtem göttlicher Strafen die Stelle der Erlöſung müßte haben vertreten können. Eben ſo wenig iſt aber auch zweitens

anzunehmen, daß es eine bloß rächende oder wiedervergeltende Abzwekkung göttlicher Strafen gebe. Denn ursprünglich sind böses oder unrecht und übel gar nicht gegen einander meßbar, sondern nur, wenn durch das Unrecht einem Andern Uebles ist zugefügt worden, ist dieses meßbar gegen ein Vergeltungsübel. Aber auch dieses wird doch nur zugefügt, insofern der Beleidigte die Lust an dem Wehe des Beleidigers als eine Aufhebung oder Versüßung des eignen Wehe betrachtet; daher auch in solchen alterthümlichen Zuständen noch überall ein Auskaufen des Strafübels gegen eine andere dem Beleidigten zu gewährende Lust stattfindet. Die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit hat zum Theil hierin ihre Entstehung, indem sie mildernd eintritt in die Stelle der Privatrache. Göttliche Strafen aber können in diesem Sinne nur angenommen werden auf einer sehr untergeordneten Entwikklungsstufe, wo die Gottheit noch reizbar und nicht über das Gefühl für Beleidigung und über andere leidentliche Zustände erhaben gedacht wird; und was immer bisweilen mit scheinbarem Tiefsinn über das Geheimnißvolle des göttlichen Zorns und die ursprüngliche Nothwendigkeit göttlicher Wiedervergeltung vorgetra-
517 gen worden ist, läßt sich auf kein klares Bewußtsein zurükkbringen. Und wir können dies um so sicherer auf sich beruhen lassen, als sich das Bewußtsein der Strafwürdigkeit als Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit vollständig erklärt aus der noch übrigen Abzwekkung der Strafe, nämlich der abwehrenden oder einschrekkenden. Diese ist nämlich ein nothwendig zwischen eintretendes, überall wo und in so fern sich in dem Sündigenden noch keine Kraft des Gottesbewußtseins lebendig zeigt, damit nämlich die vorherrschenden sinnlichen Richtungen nicht bis dahin übermächtig durch ungehemmte Gewohnheit heranwachsen; und was von dem Zusammengehaltenwerden des Volks unter dem Gesez in Bezug auf die mosaische Gesezgebung gesagt wird, gilt im allgemeinen von aller Strafgerichtsbarkeit unter allen Völkern, aber eben so auch von den in jener Gesezgebung ebenfalls angekündigten natürlichen Strafen. So daß nur in Bezug auf das Gebiet der

Erlösung, und in sofern sie noch wirksam werden soll, die göttliche Gerechtigkeit vollkommen zu verstehen ist.

4. Hieraus erhellt nun, wie genau auf der einen Seite die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit zusammenhängen, aber auf der andern auch, wie nothwendig es ist, beide aus einander zu halten. Sie gehören auf das genaueste zusammen als Ausdrükke der göttlichen Ursächlichkeit hinsichts der Sünde in ihrem Verhältniß zur Erlösung; und nach der nämlichen Formel, nach welcher wir von der Sünde sagen, daß in demselben Sinne, in welchem sie nicht kann in Gott gegründet sein, sie auch überhaupt nicht sein kann, sagen wir auch von dem Uebel, daß sofern es in Gott nicht kann gegründet sein, nämlich als realer Widerspruch gegen die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt für den Menschen, es auch überhaupt nicht sein kann. Und eben so auch behaupten wir von dem Uebel, daß wie es wirklich sei, es auch in einer 518
göttlichen Ursächlichkeit müsse gegründet sein, wie von der Sünde. Und so wie das Bewußtsein der Strafwürdigkeit der Sünde als Ergebniß der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich ist unter Voraussezung des Gewissens als des Ergebnisses der göttlichen Heiligkeit: so hätte auch ohne jenes das Gewissen nichts, wodurch es in der noch unter der Botmäßigkeit des Fleisches stehenden menschlichen Seele sich eine Haltung sichern und so das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwikkeln könnte. Aber aus demselben Grunde ist es auch nothwendig, hier — wo wir, auch wenn wir es mit Elementen des frommen Selbstbewußtseins zu thun haben, bei denen wir von der Erlösung abstrahiren, diese doch immer voraussezen müssen als das worauf sich alles bezieht — beide Begriffe auseinander zu halten. Denn wir könnten es dahin gebracht haben, daß sowol die natürlichen Unvollkommenheiten als auch die Sünden der Welt uns nicht mehr Uebel wären, sondern nur noch Reizmittel, daß wir mithin nichts mehr in Bezug auf uns selbst als Uebel auffaßten, daß also auch in unsern rein persönlichen frommen Zuständen die Gerechtigkeit Gottes

[illegible]

müssen auch, von den aus der zweiten Seite des Gegensatzes [illegible] nächst zu entwickelnden göttlichen Eigenschaften, indem [illegible] sen die Zurückbeziehung auf die erste Seite wesentlich ist, [illegible] dürfte dasselbe von allen so genannten moralischen Eigenschaften Gottes gelten, sofern ihnen nur irgend eine Beziehung auf den Gegensatz anhaftet. Doch da wir überhaupt uns an diese allgemeinen Benennungen wenig gehalten haben, will ich nur über diese beiden Eigenschaftsbegriffe insbesondere zu erwägen geben, einmal was die Heiligkeit Gottes anlangt, daß — abgesehen davon, daß ihr auch das angehört, wodurch für Gott die Sünde

nicht ist, und sie insofern einen allgemeinen Charakter des Bewußtseins Gottes von seinen Werken mithin seiner Allgegenwart und Allwissenheit bildet — sie in unserm Bewußtsein Gottes ein wesentlicher Bestandtheil ist, weil wir uns auch einer schlechthinigen Macht des Gottesbewußtseins immer nur als des durch die Erlösung aufgehobenen Standes der Sünde bewußt sein können. Dasselbige gilt von der göttlichen Gerechtigkeit, insofern als die Belohnungswürdigkeit des Erlösers nur die andere Seite ist zu der Strafwürdigkeit der Sünde, und als so wie jene in 520
dieser als Ahndung immer enthalten gewesen ist, so auch diese in jener immer als Erinnerung enthalten sein wird. Und nicht minder ist die Beziehung der göttlichen Weltordnung auf unsere Freiheit auf gleiche Weise eins mit der Beziehung derselben auf die Erlösung, und dieser Gesammtzusammenhang des geistigen mit dem sinnlichen der Ort der folglich eben so allgegenwärtigen und ewigen göttlichen Gerechtigkeit.

Anhang. Von der Barmherzigkeit Gottes.

§. 85. Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben eignet sich mehr für das homiletische und dichterische Sprachgebiet, als für das dogmatische.

1. Diese beiden nämlich brauchen es minder genau zu nehmen mit anthropopathischen Ausdrükken, denn ein solcher ist dieser doch vorzüglich wol, da wir uns seiner in menschlichen Dingen nur zu bedienen pflegen von einem durch fremdes Leiden besonders aufgeregten und in Hülfleistung übergehenden Empfindungszustande. Die Hülfleistung selbst ist dann freilich eine sittliche Thätigkeit, aber sie ist hier bedingt durch ein sinnliches Mitgefühl, nämlich die Unlust an wenn auch fremden gehemmten Lebenszuständen; indem, wenn dieses nicht zum Grunde liegt, wir die Hülfleistung nicht Barmherzigkeit nennen. Sie ist so aufgefaßt ein Gegenstükk der Güte, als der Hülfleistung bei welcher

das entgegengeſezte ſinnliche Mitgefühl, nämlich die Freude an wenn auch fremden gefördertem Leben mitwirkt; denn auch mit dieſem Namen wird die Hülfsleiſtung ohne eine ſolche Grundlage nicht bezeichnet. Beide Eigenſchaften können wir daher in dieſem Sinne nicht auf Gott übertragen, ohne ihn ſelbſt unter den Gegenſaz des angenehmen und unangenehmen zu ſtellen. Allein
521 wenn wir auch dieſes überſehen wollen, und dieſe Ausdrükke nur von den Hülfsleiſtungen gebrauchen, ſo wäre es doch gegen den Charakter teleologiſcher Glaubensweiſen in ſtrenggebildeter Lehre eine göttliche Urſächlichkeit auf ſinnliche Lebensförderung an und für ſich anzunehmen. Dieſe Schwierigkeit, für den Begriff Raum zu finden, kann aber nicht daher kommen, daß wir ihn grade an dieſer Stelle ſuchen. Denn da Barmherzigkeit offenbar Uebel und Bewußtſein des Uebels vorausſezt, ſo konnte nicht eher die Rede von ihr ſein, als von dem Uebel; aber eben ſo, da ſie immer eine gewiſſe Entfernung zwiſchen beiden Theilen annimmt, indem man innerhalb einer engeren Gemeinſchaft, wie zwiſchen Vater und Kindern, nicht von Barmherzigkeit redet, können auch nicht diejenigen ihr Gegenſtand ſein, welche und ſofern ſie ſich ſchon ihres Antheils an der Erlöſung erfreuen.

2. Von einem etwas andern Geſichtspunkt ausgegangen iſt der barmherzige Gott am meiſten entgegengeſezt dem eifrigen. Da nun Zorn und Eifer ſich offenbar auf Beleidigung und Sünde beziehen: ſo wäre dann Barmherzigkeit die Unterdrükkung des Eifers durch das Mitgefühl. Sehen wir nun auch hier davon ab, daß ein leidentlicher Zuſtand mitgedacht iſt, und denken bloß an das Zurükkhalten der Strafe: ſo muß doch auch hier beſeitigt werden, daß die Strafe, welche ſich auf die Erlöſung bezieht, ſoll aufgehoben werden lediglich wegen eines ſchon anderweitig vorhandenen Leidens oder Mangels. Iſt nun dies beſeitigt, ſo bleibt nur die Bereitwilligkeit zum Erlaß der Strafe überhaupt übrig; und auch dann können wir die Barmherzigkeit nicht als beſondere Eigenſchaft gelten laſſen, weil wir dieſes ſchon

mit dem Ordnen der Strafe zugleich der göttlichen Gerechtigkeit beigelegt haben. Sollte dies falsch und eben mit diesem Inhalt die Barmherzigkeit eine besondere Eigenschaft sein: so würden dann diese beiden einander begrenzen. Denn wo die Gerechtig- 522
keit aufhörte, finge die Barmherzigkeit an und umgekehrt; ein Verhältniß, welches zwischen göttlichen Eigenschaften nicht statt haben kann. Dennoch kommt die für den Gebrauch des Wortes entschiedenste neutestamentische Stelle [1] hiermit am meisten überein; denn Güte gegen die Undankbaren ist Unterdrükkung des Eifers durch Mitgefühl. Aber die Hauptsache in dieser Gnome ist auch die Aufforderung an die Hörenden, und so war in einer affektischen Rede natürlich, daß das Analoge in Gott, worauf Christus sie hinwies, von ihm auch mit demselben Namen bezeichnet wurde.

[1] Luk. 6, 35. 36.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.

Stanford University Libraries
3 6105 010 364 086

193
S.3

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-600
(415) 723-9201
All books may be recalled after 7 day

DATE DUE

AUG 2 5 1999

F/S JUN 3 0 1998